

Henri Bergson

**Eseu asupra datelor
imEDIATE ale conștiinței**



ESEURI DE IERI SI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

44

Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*
© Institutul European Iași, pentru prezenta versiune în limba română
ISBN 973-586-140-1 PRINTED IN ROMANIA

HENRI BERGSON

**ESEU ASUPRA DATELOR
IMEDIATE ALE CONȘTIINȚEI**

Ediția a II-a

Traducere de Diana MORĂRAȘU
Studiu introductiv de Anton ADĂMUȚ

INSTITUTUL EUROPEAN
1998

3 20 50 20
1000 1000 1000

1000 1000

FILOSOFIA DURATEI ÎNTRE INTUIȚIE ȘI ANTIINTELECTUALISM

Se prea poate ca metafizica să se fi născut în ziua în care Zenon – eleatul – făcea lumii cadoul straniu al aporiilor. De atunci, metafizic vorbind, lumea se săvârșește între Unu și Multiplu, între mișcare și pluralitate. Iar dacă afirmația poate fi suspectată de a nu cuprinde spiritul metafizic în întregul său, bergsonismul se originează aici, în distincția dintre din afară și dinăuntru sau, psihologic, distincția dintre introspectiv și neintrospectiv¹. Este, în fapt, diferența spiritului în el însuși sau conservarea propriei identități în diferență. E vorba de o răsturnare care urmărește înlăturarea unei căderi printr-o nouă cădere. Evitarea căderii în aporie, în metafizica tradițională prin plasarea în chiar plin elanul mișcării. Astfel sîntem în metafizică într-un mod eronat, anume printr-o nefericită substituție între mișcare și abstracția ei. Faptul e de a repune metafizica în drepturile ei, lucru posibil printr-un simplu și necesar act reparatoriu: e vorba de a restitui mișcării mobilitatea și timpului durata.

¹ Dan Bădăraș, Scrieri alese, vol. III, Ed. Academiei, București, 1986, p. 27

Plasat în spațiul de indeterminare al celor două moduri de manifestare a relativității (unul abstract, celălalt imaginat, unul incomplet, celălalt săvîrșit), filosoful nu poate disipa confuzia, făcînd astfel prezent paradoxul – la nivelul limbajului, aporia – la nivelul gîndirii. De aceea, considerațiile asupra originii ideii timpului sau acelea privind natura lui, corelate cu noțiunea demistificată a spațiului, au ambiția de a se constitui într-un dorit prolegomena. Bergsonismul devine astfel interesat doar de continuitate, și aceasta înțeleasă ca multiplicitate fără divizibilitate și succesiune fără separare: calea evită astfel aporia și cădem în timpul fundamental. Timpul fundamental (timp interior sau timp real sau durată pură) este afectat în esența sa, pentru noi, de modul în care el însuși este perceput ca timp al lucrurilor, moment în care intervine simultaneitatea și caracterul măsurabil al duratei. Simultaneitatea este posibilitatea pentru două sau mai multe evenimente de a intra într-o percepție unică și instantanee², de unde faptul că: durată pură implică actualitatea conștiinței și apoi, timpul real nu poate fi perceput fără a fi reprezentat ca perceput și trăit. Durata devine astfel măsurabilă pentru că timpul însuși se măsoară prin intermediul mișcării considerată ca senzație musculară (în continuum-ul vieții) și percepției vizuale (cînd traiectoria se oferă spațiului). De aici o distincție mai puțin sesizată în bergsonism dar deloc mai puțin importantă: aceea dintre contemporan și simultan. Numesc contemporane două fluxuri care sînt, primul sau al doilea, indiferente pentru conștiința mea, și simultane două percepții instantanee într-un singur și același act al spiritului³. Să urmărim, pe scurt, demonstrația pe care o dezvoltă Bergson cu privire la transformarea duratei pure în timp spațializat⁴,

² H. Bergson, *Durée et simultanéité*, Félix Alcan, Paris, 1931, p. 56

³ Ibidem, p. 66

⁴ Ibidem, pp. 68-70

demonstrație care o repetă pe aceea din Eseu..., adăugînd acum noile date ale științei (în primul rînd ale fizicii); nu întîmplător. Durată și simultaneitate are ca subtitlu: apropo de teoria lui Einstein.

Pe linia bergsonismului, distincția este inclusivă, adică două fluxuri exterioare care ocupă aceeași durată sînt simultane pentru că ambele țin în durată de un al treilea; de eu, de eul multiplu sub forma singulară a lui noi. Distincția este, bergsonian, accentuată pe linia duratei și simultaneității. Iată momentul spațializării duratei: de la simultaneitatea a două fluxuri nu putem trece la aceea a două momente dacă rămînem în durată pură: durată pură (timpul real) nu are momente. Dar, în mod natural, ne formăm ideea de momente și, la fel, cea de momente simultane din aceea că avem obișnuința de a converti în spațiu – timpul. Adică, dacă o durată nu are momente, o linie trebuie să se termine fără puncte. Iar dacă unei durate am făcut să-i corespundă o linie, părților liniei trebuie să-i corespundă „porțiuni de durată”, iar extremității unei linii o „extremitate a duratei”; o asemenea extremitate este momentul (clipa, instantaneul), ceva ce nu există decît virtual. Momentul, pentru Bergson, termină durată dacă aceasta se oprește, dar cum durată nu este specificată de momente la fel, nu timpul real este acela care procură momentul (clipa, întreruperea); momentul este născut din timpul matematic, din spațiu adică, dar cu prezența necesară a duratei. Instantaneitatea (sau simultaneitatea a două percepții într-un act al spiritului) implică deci continuitatea timpului real pe de o parte și timpul spațializat pe de altă parte. Consecința este o linie descrisă de o mișcare unde linia devine simbolul timpului. Acest timp spațializat, care comportă puncte, ricoșează pe timpul real și face să apară întreruperea (momentul). În acest fel, timpul spațializat devine a patra dimensiune a spațiului, avem adică un timp al relativității restrînse și nu un spațiu al relativității generalizate.

Acest travaliu clarificator îl desfășoară Bergson întâia oară în capitolul II din Eseu..., unde, de la durată reală, ajunge la cele două aspecte ale eului, la durată-calitate și timp care devine cantitate printr-o dezvoltare în spațiu. Așa se explică eroarea lui Zenon, care confunda spațiul cu mișcarea, așa procedează știința care elimină din timp și mișcare elementul esențial și calitativ al acestora: din timp durată, din mișcare – mobilitatea⁵. De aceea putem denumi Eseul... ca fiind studiul eului în el însuși, un studiu al conștiinței în integralitatea ei, sesizată în fișnirea ei originală, când eul nu este deformat de categoriile rațiunii, de habitudinile inteligenței, adică eul instinctiv care acționează pentru a (se) sesiza printr-un efort de intuiție⁶. Că procedeul nu este nou, nu e nici o îndoială. L-au folosit Descartes și Kant, Fichte și Schelling, Schopenhauer și Nietzsche. Este, în esență, procedeul clasic al clasicismului, al fenomenalismului. E deci problema timpului, și Bergson se explică el însuși într-o scrisoare⁷ din 1905 adresată directorului de la „Revue philosophique” în care spune că teoria expusă în Eseu... constă esențialmente într-o critică a ideii de timp omogen așa cum o aflăm la filosofi și matematicieni. De aici, apoi, critica intelectualismului.

De ce, însă, dintre toate modalitățile de a fi ale conștiinței, Bergson a ales tocmai timpul? Din cel puțin trei motive⁸: întâi pentru că ideea de timp este comună atât fizicii cât și matematicii, după cum este comună psihologiei și metafizicii; apoi pentru că este un concept aflat la întretăierea mai multor discipline intelectuale și, în fine, ideea de timp permite lui Bergson să intre direct în inima metafizicii tradiționale.

⁵ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Paris, 1912, p. 87

⁶ Frank Grandjean, *Une révolution dans la philosophie*, Félix Alcan, Paris, 1930, p. 47

⁷ Ibidem, p. 50

⁸ Ibidem, pp. 50-51

Deși Bergson nu se ocupă în mod direct de evoluția problemei timpului⁹ la predecesori, vom desfășura o scurtă trecere în revistă a conceptului. Astfel: datorăm lui Heraclit geniala idee a timpului-devenire, fapt cel mai bine sesizat de Hegel; pentru Platon și Aristotel timpul devine o negație a ființei, o imperfecțiune, concepție care va traversa elenismul și apoi evul mediu; eroarea comună a filosofilor stă în faptul că își construiesc sistemele sub specie aeternitatis pentru că aveau ambiția de a studia universalul; Kant se ocupă de timp (ca și de spațiu) doar pentru a-i arăta întreaga activitate și, transformînd timpul într-o formă pură, îl vedează de orice substanță; Schelling și Schopenhauer plasează voința în afara timpului pentru că o erijează în esența eternă a lumii; abia Hegel redă noțiunii de timp locul refuzat în metafizică după Heraclit. Cu toate acestea, timpul hegelian este departe de cel bergsonian. În timpul hegelian este inserat caracterul divinității, totul pare, adică, previzibil. Hegel introduce în metafizică ideea de evoluție, preluată apoi de Comte, Darwin, Spencer, numiți de Bergson „falși evoluționiști” pentru că, la fel ca Hegel, construiesc viitorul cu ajutorul trecutului, sau „evoluția cu ajutorul evoluatelor”. Dispare astfel un element fundamental bergsonismului: imprevizibilitatea. Ce aduce nou Bergson?

La începutul Eseului..., stabilește că stările de conștiință nu sînt mărimi ci intensități, calități, nu sînt măsurabile, ci doar perceptibile; că dacă, în ciuda acestui adevăr, încercăm să le măsurăm, nu vom măsura în realitate decît cauzele exterioare care le produc, iar acestea sînt măsurabile pentru că le aflăm în spațiu, iar spațiul este domeniul cantității. Și dacă spațiul este un mediu omogen, timpul, considerat ca fiind omogen, este de fapt spațiu, iar timpului omogen îi zice Bergson, în Eseau..., „fantoma spațiului”. Așa apare timpul real ca multiplicitate calitativă și succesivă. Omul, pe lîngă

⁹ Ibidem, pp. 52-55

faptul că este un animal social, este și un animal spațial¹⁰, spațiul este prima condiție a societății și tocmai de aceea viața socială cere sacrificiul eului fundamental. Eul exterior nu este eul meu propriu: este sufletul dispersat în spațiul-depersonalizat.

Bergsonismul își află astfel direcțiile încă din Eseu..., și Albert Thibaudet le vede în: durată, schimbare, calitate, tensiune, acțiune. La fel, cunoscută fiind transparența muzicală a exemplelor folosite de Bergson, aflăm, la limita bergsonismului, ideea muzicii ca esență a lucrurilor, asemănătoare ideii lui Schopenhauer. Pentru a treia oară, după Pytagora, muzica își capătă locul central în altarul filosofiei¹¹. Punctînd bergsonismul în cadrele lui esențiale, îl aflăm ca o doctrină a Occidentului traversată de sentimentul fluidului și, cum nici o filosofie nu poate scăpa platonismului, sfîrșim cu Bergson în Phedru și Banchetul ca viață interioară, asemenea celei din misticismul alexandrin și creștin apoi¹².

Ca filosofie a duratei întîi și a intuiției apoi, bergsonismul vizează datele imediate, primitive (originare), pure, care sînt aprehendate de noi sub forma acțiunii dezinteresate: sînt adică mai întîi trăite mai curînd decît concepute; înainte de a deveni material al științei ele apar ca momente ale vieții, pe scurt, percepția precede folosința¹³, iar aici, prin percepție înțelegem percepția pură ca sesizare a datului primitiv iar nu percepția uzuală ca operație mentală al cărei rezultat este perceptul.

Pentru Bergson deci, intensitatea unei stări psihologice se refuză măsurii, stările interne formează o continuitate calitativă și, firesc, lumea interioară este aceea a calității

¹⁰ Ibidem, p. 64.

¹¹ Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme*, vol. I, Paris, 1923, p. 20

¹² Ibidem, p. 52

¹³ Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, H. Bergson, Félix Alcan, Paris, 1922, pp. 136-137

pure. Bergson ajunge la aceste concluzii pornind de la insatisfacția științelor și vechii filosofii, întemeiate pe credința putinței explicării mișcării prin repaus, a schimbării prin imobil... Și pentru că acest nou mod de a privi lumea transformă bergsonismul într-o „filosofie deschisă” (M. Blondel), la fel, această inversare violentă a tuturor obișnuințelor, această reformă radicală constituie temeiul purificării bergsoniene¹⁴.

Dacă „revoluția bergsoniană” (F. Grandjean) este una a duratei, accesul la durată este dat de intuiția acesteia. Bergson, foarte atent în a-și defini poziția, arată, încă din 1903, că există două moduri de a cunoaște un lucru¹⁵: o cunoaștere relativă, când ne învîrtim în jurul lucrului și o alta absolută, când intrăm în lucru și facem cu putință, prin intuiție, absolutul; mai mult, absolutul nu poate fi dat decît într-o intuiție, restul în analiză. Numim intuiție¹⁶ acea specia de simpatie intelectuală prin care sîntem transpuși în interiorul unui obiect pentru a realiza coincidența cu ceea ce are el unic și inexprimabil. Pe de altă parte, analiza constă în a exprima un obiect în funcție de ceea ce el nu este. Și parcă pentru a înlătura urma oricărei inconsistențe, în scrisoarea adresată lui H. Höffding, Bergson spune: orice rezumat al vederilor mele este deformat dacă nu revine fără încetare la ceea ce eu consider a fi însuși centrul doctrinei mele – intuiția duratei. Reprezentarea unei multiplicități de „întrepătrunderi reciproce” diferă de multiplicitatea numerică – reprezentarea unei durate omogene, calitative, creatoare – este punctul de unde plec și unde constant revin¹⁷.

¹⁴ V. Jankélévitch, „De la simplicité”, în H. Bergson, *Essai et Temoignages*, Neuchatel, 1943, p. 175

¹⁵ H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, în „*Révue de Métaphysique et de Morale*”, ianuarie 1903, pp. 1-38

¹⁶ Ibidem, p. 3

¹⁷ H. Höffding, *La philosophie de Bergson, Exposé et critique*, Félix Alcan, Paris, 1917, Appendice, p. 160

Bergson s-a simțit obligat să facă această precizare după ce Höffding decelase o zonă de obscuritate între intuiție ca proces psihologic și aceeași intuiție în calitate de concluzie a gândirii, obscuritate care este, în parte, cauza confuziilor la care bergsonismul a dat naștere. Höffding încerca o clasificare a tipurilor de intuiție din istoria filosofiei, află intuiția concretă, intuiția practică, cea analitică și sintetică, apoi crede a găsi o ascendență a intuiției bergsoniene în tipul doi din clasificarea sa, în intuiția practică, numită și a deciziei spontane. Bergson refuză eticheta, și în aceeași scrisoare explică: teoria intuiției asupra căreia ați insistat mai mult decât asupra celei a duratei, decurge și nu poate fi înțeleasă decât prin ea însăși. De aceea această intuiție nu poate fi cuprinsă de nici una din cele patru definiții pe care le enumerați. Ea admite fără îndoială o serie de planuri succesive; dar pe ultimul plan, cel principal, ea este intuiție a duratei¹⁸. De aici urmează punctul arhimedic al bergsonismului: durată; corolarul imediat – intuiția și intuiția duratei, iar metafizica lui Bergson poate fi, esențial, formulată: a gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată. Adică actul gândirii depășește separarea, care este termenul mediu între gândire și inteligență (înțelegere) pentru că separarea e spațializare. Or, a înțelege înseamnă a începe să acționezi. Asta nu a înțeles metafizica tradițională, sau a înțeles spațializat, drept pentru care logica ei a fost una a iluziilor pe care Bergson caută a le înlătura. E vorba de iluzia divizibilității (înlăturată în Eseu...), de iluzia neantului și a dezordinii (desființate în Evoluția creatoare) și de iluzia principiilor (tot în Eseu...)¹⁹.

Revine astfel gândirii în durată faptul de a fi simultan intuitivă. Iar genetica intuiției este desfășurată în Evoluția creatoare (cap. II, 2). Direcțiile evoluției sînt divergente; avem

¹⁸ Ibidem, p. 161

¹⁹ A. Thibaudet, op. cit., pp. 131-147

somnolența vegetativă, instinctul și inteligența; iată elementele care coincid în impulsul vital și care se disociază prin simplul fapt al creșterii lor. Aici aflăm eroarea capitală pe care Aristotel a lăsat-o moștenire filosofiei naturii, viciind-o: eroarea constă în a vedea în viața vegetativă, instinctivă și rațională, grade succesive ale uneia și aceleiași tendințe. Or, diferența între ele nu este una de intensitate sau de grad; diferența este una de natură²⁰. Urmează constanta distincției instinct-inteligență pe care Bergson o desfășoară amănunțit. Cîteva caracteristici: Inteligența este cunoașterea unei forme, instinctul o implică pe aceea a materiei²¹; există lucruri pe care inteligența singură este capabilă de a le cerceta dar pe care, prin ea însăși, nu le va găsi niciodată²²; inteligența are ca obiect solidul inorganizat, imobilitatea, este caracterizată prin puterea indefinită de a descompune după nu are importanță care legi și de a recompune în nu are importanță care sistem; inteligența este caracterizată printr-o incomprehensiune naturală a vieții; instinctul este simpatie și apoi, în interiorul însuși al vieții ne conduce intuiția, adică instinctul devenit dezinteresat, conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său și de a-l spori indefinit²³.

Astfel, după J. Lacroix, intuiția devine o metodă de purificare pentru că, la fel ca și îndoiala, intuiția neagă tot ceea ce întunecă spiritul. Intuiția se caracterizează prin prezența în ea a valorii purificatoare a negației²⁴, iar acest caracter profund negator ignoră imperativul moral socratic. Cunoașterea de sine bergsoniană ne cere doar de a fi atenți la curgerea

²⁰ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris, 1921, pp. 146-147

²¹ Ibidem, p. 161

²² Ibidem, p. 164

²³ Ibidem, pp. 167-192

²⁴ J. Lacroix, „L'intuition, méthode de purification”, în H. Bergson, *Essais...*, p. 190

*spontană a duratei*²⁵ pentru că această pedagogie (sau anti-pedagogie a spiritului – după Lacroix) cere o primă și fundamentală eliberare de servituțile limbajului. Bergsonismul este un protest contra unei metafizici a limbajului, iar intuiția este metoda prin care ne orientăm de la viziunea socială a obiectului gata făcut către activitatea spirituală în care actul se face²⁶. Homo loquax devine astfel antipatic pentru că gândirea lui nu-i decît o reflexie asupra cuvintelor; gândirea lui este socializată, spațializată.

Instructivă este urmărirea sensului intuiției de-a lungul lucrărilor lui Bergson. În *Materie și Memorie* spune: viața noastră psihologică se poate juca, la autori diferiți, mai aproape sau mai departe de acțiune, după gradul atenției noastre față de viață²⁷. Intuiția este concepută la nivelul lucrării *Materie și Memorie* ca o cunoștință directă, ca o experiență nemijlocită și absolută. Introducere în metafizică vede intuiția ca simpatie, opusă analizei; *Le rire* realizează o subtilă trecere de la intuiția individualizatoare a artei la aceea individualizatoare a filosofiei, iar individualizarea nu se poate realiza decît în social. Rîsul are nevoie de un ecou și trebuie să posede o semnificație socială; de unde faptul că funcția utilă a rîsului este o funcție socială²⁸. Evoluția creatoare are ca exigență plasarea dintr-o dată în durată, pentru a putea desfășura apoi gramatica individuală a intuiției. În 1911, în conferința *L'intuition philosophique*, ținută la Congresul de filosofie de la Bologne, declară: îmi pare că intuiția se comportă adesea în materie speculativă ca demonul lui Socrate în viața practică... ea apără. În fața ideilor curent acceptate, a tezelor care par evidente, ea suflă urechii filosofului cuvîntul: imposibil²⁹.

²⁵ L. Brunschvicg, „*Vie intérieure de l'intuition*”, în H. Bergson, *Essais...*, p. 182

²⁶ J. Lacroix, *L'intuition...*, pp. 200-203

²⁷ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Félix Alcan, Paris, 1928, p. IX

²⁸ H. Bergson, *Le rire*, Félix Alcan, Paris, 1938, p. 8

²⁹ H. Bergson, „*L'intuition philosophique*”, în *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, Paris, 1934, p. 138

Să coborîm în interiorul nostru, zice Bergson: cu cît este mai profund punctul pe care-l atingem, cu atît mai puternică va fi presiunea care ne va retrimite la suprafață. Intuiția filosofică este acest contact, filosofia – acest elan³⁰. Bergsonismul eludează regula baconiană: supune-te legilor pentru a putea comanda; în bergsonism nici nu se supune, nici nu se comandă; aici, filosoful caută să simpatizeze. Numai așa esența filosofiei este un act simplu; esența ei este spiritul simplității³¹, sau, cum sesizează Jankélévitch, filosofia este actul simplității tocmai pentru că neantul este, spiritual, o imposibilitate. Bergsonismul privește lucrurile doar sub specie durationis. Metafizica pretinde astfel a depăși toate simbolurile și o numește Bergson, în *Introduction à la métaphysique*, „experiența integrală” deși nu are nimic comun cu generalizarea experienței. Așa devine ideea o „oprire a gândirii” și, pentru a evita acest eșec, arta scriitorului constă îndeosebi în a ne face să uităm că se folosește de cuvinte³². Intellectul, adică, nu poate decît să platonizeze și atunci raportul dintre știință (inteligență) și intuiție se reduce la raportul dintre indivizibilitatea (unicitatea) reală a obiectului și diversitatea indefinită a punctelor de vedere posibile ale științelor. Thibaudet numește acest aspect relativ la bergsonism „unu și multiplu”, dar săvîrșește aceeași eroare ca și Höffding, privilegiind intuiția în dauna duratei.

I. Petrovici³³ crede a desluși în bergsonism patru merite: intuiția ca metodă nouă, adică asemenea lui Kant, Bergson își verifică instrumentele de cunoaștere; ar fi apoi adîncirea observației interne și înlăturarea erorilor generate de viciul spațializării și imobilismului; în al treilea rînd, Bergson află metafizicii noi domenii de cercetare și, în final, oferă o sinteză

³⁰ Ibidem, p. 157

³¹ Ibidem, pp. 158-159

³² H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, Félix Alcan, Paris, 1938, pp. 47-49

³³ I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, Ed. Casa Școalelor, București, 1929, pp. 269-290

comprehensivă a evoluției cosmice. Pe de altă parte, filosoful român lansează unele nedumeriri ca de pildă: în ciuda aparențelor, Bergson se dezice, în text, de metoda intuitivă. Petrovici numește bergsonismul un „empirio-raționalism”, asemănându-l filosofiei inductive practicate de Schopenhauer. Apoi, critica inteligenței este făcută cu categoriile inteligenței și, în fine, caracterul deficitar al materiei stă pe același plan cu necesitatea ei absolută în ordinea creației. Este adică cel puțin paradoxal ca baza creației să rezide într-un deficit. Or, aici Bergson este în întregime plotinian.

Într-un alt studiu³⁴ bergsonismul este încadrat misticismului (numit „empirism-supranatural”), ceea ce este deja o inconsecvență, cu toată deosebirea aflată între intuiție și extaz (care e supranatural), între misticism și bergsonism. „Misticismul era o treaptă mai jos și un pas înainte; intuiționismul mai degrabă o treaptă mai jos și un pas înapoi”³⁵. În altă parte³⁶ bergsonismul este caracterizat ca un fel de „bolșevism metafizic”, plecînd de la ideea că filosofia modernă a cunoscut un întreg șir de evoluții; revoluția rațiunii (Descartes, Spinoza, Leibniz); contestarea rațiunii (cu Locke, Berkeley, Hume), contestare asemănătoare unui „triumf al burgheziei” urmat de o „restaurație” a rațiunii (Fichte, Hegel) după ce Kant încercase reconcilierea. Raționalismul aristocratic a fost urmat însă de un „empirism democratic” acuzat de a se fi alterat cu elemente raționale. E un alt mod de a spune că democrația devine aristocratică. Intuiționismul ar fi ultima dintre revoluții, deși Bergson, „prin origină” – spune Petrovici, nu aparține clasei revoltaților.

Deconcertantă o atare filosofie asemănată, de Ed. Le Roy, în importanță, cu revoluția socratică sau kantiană,

³⁴ I. Petrovici, „Metoda în metafizică”, în *Introducere în metafizică*, Ed. Casa Școalelor, București, 1929

³⁵ Ibidem, p. 63

³⁶ „Revista de Filosofie”, vol. IV, nr. 1, 1923

asemănată de A. Maurois, cu revoluția carteziană, iar din cealaltă extremă, criticată și desființată de J. Benda, suspectată de inconsecvență și intoleranță de J. Maritain. Deconcertantă cu atât mai mult cu cât nu putem înțelege bergsonismul decât frecventându-l pe Bergson (G. Sorel). Formidabilul impact al bergsonismului în epocă ne este astfel prezentat: Gloria lui Bergson mai mult decât farmecul cuvîntului său, impunea ca obligație snobilor de a i se prezenta. (...). Genialul său talent de scriitor nu a atins decât un public de elită. Eseul... și *Materie și Memorie*, nepărăsind filosofia pură, nu au interesat decât pe filosofi sau, cel mult, un cerc restrîns de savanți și literați. Dar *Evoluția creatoare prin amploarea problemelor tratate...*, atrage spre Bergson o mulțime nenumărată de cititori. Toți se proclamau bergsonieni. Orice salon bergsoniza. Femeile de lume se trezesc bergsoniene...³⁷. Intuiția debutează de-a dreptul ca antiintelectualism. Lumea, cu raționalismele ei, ajunsese la saturație. Bergsonismul s-a născut la momentul oportun. Problema e de a vedea întrucît este, și care sînt limitele antiintelectualismului, pentru că, dacă nu este prima filosofie intuitivă, este prima catalogată drept brutal antiintelectualistă. E bine de a pleda cauza bergsonismului care ține calea de mijloc între două extreme, intelectualismul și pragmatismul³⁸.

Una din cele mai subtile interpretări privind natura antiintelectualismului bergsonian ne pare a fi aceea a lui René Gillouin³⁹. O prezentăm succint și deloc antiintelectualistă. Anti-intelectualismul bergsonian este diferit de cel empirist ca și de acela de tip pragmatist. Tipul clasic al intelectualismului este cel platonician, iar filosofia clasică vede rezolvat raportul spirit-lucru (experiență) prin trei ipoteze posibile. Prima

³⁷ Gilbert Maire, *Bergson mon maître*, Bernard Grasset, Paris, 1935, pp. 186-187

³⁸ F. Grandjean, op. cit., pp. XI-XII

³⁹ René Gillouin, *La philosophie de Bergson*, Bernard Grasset, Paris, 1911, pp. 9-49

ipoteză este cea empiristă. În cazul ei, spiritul se conduce după lucruri. În cea de-a doua (cea leibniziană) avem armonia prestabilită între spirit și lucruri. În cea de-a treia (kantiană), lucrurile sînt reglate de spirit. Cu a patra ipoteză vine Bergson: nici materia nu determină forma inteligenței, nici inteligența nu-și impune forma materiei, nici materia, nici inteligența nu se supun vreunei misterioase legi de concordanță. Ideea lui Bergson este că, treptat, materia și inteligența se adaptează una alteia pentru a se opri la o formă comună – intuiția. Problema se reduce la întrebarea: cum putem simboliza un lucru fără să-l percepem într-un fel oarecare? Există deci o intuiție a vitalului pe care inteligența o transpune și traduce fără însă ca o asemenea intuiție să depășească inteligența. Iată intuiția intelectuală a filosofilor clasici înlocuită acum printr-o intuiție supraintelectuală. Intersectîndu-se, dar accentuînd polul intuitiv, intuiția și inteligența săvîrșesc cunoașterea vieții și unei asemenea cunoașteri îi este rezervat în mod special numele de filosofie. Că o numim sau nu antiintelectualistă, faptul devine aici nesemnificativ. Sau, după o fericită formulare: în deșertul golit de Dumnezeu, în deșertul metafizicii sau al pulberii scientiste aruncată sub vîntul pasiunilor contrare, în acest deșert golit de orice speculație adevărată, Bergson a jucat rolul lui Ioan Botezătorul: a făcut să se audă o chemare și a pregătit căile Domnului⁴⁰. Unde nu am afla atîtea antiintelectualisme ca „generozitatea care se oferă”, ca măreția ce (de)cade în sine. Intuiția este spiritul care se privește pe sine, de aceea nu putea fi, ca înainte-purtător al altului, Ioan Botezătorul, decît un intuitiv dublat de un instinctiv, la fel ca misticii. Este, la limita filosofiei bergsoniene, o aparentă opoziție între intuiție și inteligență. Inteligența adaugă intuiției attribute noi; intuiția e simpatie, dar una intelectuală, căci

⁴⁰ R. P. Sertillangers, „Bergson apologet”, în H. Bergson, *Essais...*, p. 59

știința continuă percepția. Știința este o „percepție adultă” iar percepția o „știință născîndă”. Asemenea nuanțe feresc filosofia de soarta de a ajunge ca în intelectualism, o „ancilla scientiae”, adică de a gîndi gîndirea științei, mijlocindu-se astfel, prin știință, contactul cu realitatea. În acest sens în care filosofia reconstruiește în abstract cu materialul primit de la știință, în acest sens este Bergson anti-intelectualist. Și pragmatismul este antiintelectualist; de aceea face James mare caz de filosofia lui Bergson. Diferența e în aceea că, dacă ambele pleacă de la acțiune, Bergson reușește să elimine prejudecățile acțiunii în favoarea „datelor imediate”, a experienței pure. Iată nuanțe sesizate de C. Antoniadă, primul în cultura românească și, printre primii (încă din 1910), în exegeza occidentală⁴¹.

Rolul filosofiei e deci de a afla, îndărătul simbolului, realul și simplitatea lui. Or, aceasta revine la a afirma că, alături de discursiv, este mai important intuitivul. În intuiție realizezi coincidența cu obiectele însele; în discursiv doar le maschezi. O spune A. Maurois: Bergson e mult prea inteligent pentru a face război inteligenței; mult prea rezonabil pentru a purta război rațiunii. El declară război unui tip de discurs din care raționamentul expulzează rațiunea⁴². Așa vorbește Descartes, părintele raționalismului, despre intuiția genială; Voltaire își bate joc, în Candide, de proasta întrebuintare a rațiunii; Pascal vorbește de spiritul de finețe diferit de spiritul geometric. Ba Pascal merge mai departe decît Bergson atunci cînd face să depindă de inimă chiar adevărurile geometriei. Tot pe linia intuiției aflăm apoi pe Maine de Biran cu introspecția, privirea interioară sau simțul intern. De o revoluție interioară vorbește și Jean-Jacques. Schopenhauer întreprinde

⁴¹ Constantin Antoniadă, *Opere*, Editura Eminescu, București, 1985, pp. 235-345

⁴² André Maurois, *De Proust a Camus*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1963, p. 50

primul, prin introspecție, un asediu al intelectului, chiar dacă intuiția lui este încă una intelectuală. De aici, de fapt, și limita lui Schopenhauer pentru care spațiul și timpul sînt încă forme pure. Îl continuă Hartmann (cu Filosofia Inconștientului) pentru care voința este o forță inteligentă dar inconștientă; apoi Nietzsche. Putem enumera pe Plotin, Schelling, Emerson, Kant, la care Bergson se referă în mod expres. Și aceasta doar pentru a-i aminti.

La rigoare, putem afirma că inteligența singură poartă puterea de a declanșa intuiția⁴³, căci singură ea este capabilă de a cerceta ceea ce instinctul singur poate găsi. Știința, ca urmare, se deschide în afară, filosofia în ea însăși; în știință, conștiința se risipește, în filosofie se aprofundează. Ca la Pascal, rațiunea probează, intuiția (inima) știe. Intuiția, așa cum o numește Bergson, nu este dincoace ci dincolo de inteligență⁴⁴. Ea nu exclude discursivul: îl transcende. Nu se dispensează de travaliul intelectual: îl transcende. Nu se dispensează de travaliul intelectual: îl încoronează. Nu se formulează decît după aceea, niciodată înainte. Aici își află locul categoria „imprevizibilului” de care vorbește Bergson. Și, după părerea lui J. Chevalier, Bergson și-a pliat cu scrupulozitate spiritul la disciplina realului și a supus cu rigurozitate ipotezele, controlul faptelor. Putem afirma fără teamă: acest filosof, în filosofia sa se arată mai științific decît cei mai mulți savanți⁴⁵.

Soarta istorică a intelectualismului? Un eșec repetat⁴⁶. Dovada? Este una multiplă: filosofia greacă, prin scepticism, sfîrșește în eclecticismul alexandrin; evul mediu se închide în falimentul scolasticii; epoca modernă găsește Franța sub jugul

⁴³ Paul Gaultier, *Les maîtres de la pensée française*, Payot, Paris, pp. 186-187

⁴⁴ Jacques Chevalier, *Bergson*, Librairie Plon, Paris, pp. 107-108

⁴⁵ Ibidem, p. 109

⁴⁶ F. Grandjean, op. cit., pp. 3-12

stabilit de Comte și extins la toate activitățile spiritului de Taine; în Anglia persistă același amestec de pozitivism și materialism. În Germania confuzia este și mai mare. Spectrul cuprinde: materialiștii darwiniști (Molleschott, Haeckel); continuatorii lui Schopenhauer și pînă la David Strauss; apoi cei ce au încercat să întemeieze o psihologie pur științifică (Herbart, Fechner, Lotze, Wundt). În concluzie, haosul se instalează în filosofia modernă (sfîrșitul secolului al XIX-lea) în ciuda valorii individuale a filosofilor. Consecința: tendința antiintelectualistă se generalizează, tinde să devină o modă. Sentința lui Hegel din Prefață la Filosofia dreptului este pusă la stîlpul infamiei. E condamnată de instinct, de intuiție. De ce? Pentru că, îndepărtîndu-se de real prin abstracție, filosofia nu se poate reapropia de real decît prin abstracție. Reducției adică, îi succede definiția⁴⁷: rezultatul speculației? Un cerc vicios, o eroare de procedeu. Adică în orice intelectualism este implicată o doză de determinism. Nu mai departe de aceasta, atunci cînd Descartes vrea să salveze liberul arbitru, este nevoit să sacrifice o parte din intelectualismul său. Iar bergsonismul devine, după Thibaudet, un „spinozism pe dos” și Bergson, asemenea lui Spinoza, ajunge la problema modurilor. E vorba de individuale, așa cum este individualul libertății, ca extazul lui Plotin: rar, moment de criză excepțională. Nu apare deci deloc straniu că „filosofia nouă” are o bază pozitivă. Léon Brunschvicg⁴⁸ o numește chiar „pozitivism” născut din întîlnirea între critica științelor făcută de școala condusă de Poincaré și noua metodă de analiză psihologică inițiată de Bergson. În acest fel, filosofia nouă este întemeiată pe ruinele intelectualismului dar, rămîne de văzut dacă aceasta înseamnă respingerea intelectualismului. După formula lui Le Roy: scăpăm de scepticism în măsura în care abandonăm intelectualismul,

⁴⁷ Ibidem, p. 22

⁴⁸ L. Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain*, Félix Alcan, Paris, 1921, pp. 101-111

cea ce revine la a spune că abandonăm totodată și nejustificata pretenție a științei relativă la adevăr: rămîne atunci științei, dacă nu poate să fie un mod de cunoaștere, să fie un mod de acțiune.

În mai multe locuri din capitolul III al Evoluției creatoare, Bergson insistă asupra erorilor intelectualismului pe care le vede în: intelectualismul afirmă unitatea naturii și o face sub o formă abstractă și geometrică; nu vede separația între organizat și inorganizat; nu vede în natură decît diferență de grad. Urmarea este că inteligența devine la fel de vastă ca realul pentru că totul este geometric, de unde faptul că totul devine inteligibil pentru intelectualism. De aici antiintelectualismul, sau mai curînd supraintelectualismul, cum ar fi vrut Bergson să se numească filosofia sa, deoarece nu neagă inteligența ci o transcende. Apoi, intelectualismul cade în păcatul de a vedea în filosofie o știință generalizată, una a universului. Păcatul stă în aceea că, privită astfel, filosofia nu-și poate demonstra decît inferioritatea, științele avînd asupra ei avantajul unui obiect precis și a unei metode clare. De aceea insistă Bergson, în *L'Intuition philosophique*, asupra secularei prejudecăți care confundă știința cu filosofia. Și tot astfel, anti-intelectualismul lui Bergson trăiește din supraabundența unei prejudecăți pe dos. De aceea, ca filosofie a bunului simț, are bunul simț de a lăsa cantitatea și relativul în seama și cercetarea științei, rămînînd bergsonismului de a cerceta absolutul în calitate.

Și ca orice lucru care nu doar se vrea, ci și este nou, bergsonismul, spirit fin, nu putea fi acceptat de spiritul geometric. Paradoxul constă în faptul că Bergson a debutat prin a fi un spirit geometric și a continuat prin a fi unul fin-geometrizant. De aceea nu suporta etichetarea filosofiei sale ca antiintelectualistă și tot de aceea Sorbona nu l-a acceptat iar dacă l-a primit, a făcut-o cu ostilitate. Departate de a fi doar un punct de atracție, bergsonismul a generat și numeroase

alergii. Julien Benda a fost unul din marii alergici. Două pamflete virulente publică: Bergsonismul sau o filosofie a mobilității (1912) și Asupra succesului bergsonismului (1914). F. Grandjean în lucrarea sa, într-un Appendice, răspunde în numele lui Bergson vehementului adversar. Spune Grandjean: intenția nedeclarată a autorului, care este un latin și un anti-semit, apare pe ultima pagină a primului pamflet într-o notă în care Benda reproșează lui Bergson de a fi „asiatic” și „fiu al lui Sem”⁴⁹. Asemenea pamflete le numește Grandjean „raționaliste și naționaliste”. Pentru Benda, bergsonismul este o „filosofie patetică” iar Bergson un maestru în materie de pun-gășie filosofică, un șarlatan. Ca filosofie a democrației, bergsonismul are un auditoriu profan, „nebun” și „vulgar”; cartezianismul (și Benda este un cartezian) aparține aristocrației prin excelență.

Mai elegant și mai „aristocrat”, fără a fi cartezian, este Jacques Maritain în La philosophie bergsonienne, unde află de la început un antagonism sui-generis: Toma d'Aquino – Bergson. Existența lui Dumnezeu este incompatibilă cu intuiția bergsoniană. De altfel, Congregația Indexului a condamnat, la 1 iulie 1914, operele lui Bergson. Maritain reproșează metodei bergsoniene „maniheismul”, anume faptul de a neglija o parte a realului (spațiul, imobilul). Iar inteligența fiind cea care ne pune în posesia adevărului, binelui, nu poate exista nici o împăcare între filosofia creștină și orice gândire adversară a inteligenței. De aceea, bergsonismul nu poate avea discipoli (pentru că doar ideile se pot comunica, nu și simpatiile intuitive, care sînt individuale), ci doar propagatori mai mult sau mai puțin fideli. Cel mai subtil reproș este „dublul bergsonism”. Credem⁵⁰ că deosebim în filosofia lui Bergson două

⁴⁹ F. Grandjean, op. cit., p. 204

⁵⁰ Jacques Maritain, La philosophie bergsonienne, Etudes critiques, Paris, 1930, pp. 396-397

aspecte diferite pe care le numim: bergsonism de fapt și bergsonism de intenție; primul trimite către un soi de nihilism intelectual în filosofie și la modernism sau pragmatism în religie. Al doilea se prezintă ca un efort de a scăpa formelor dogmatismului modern și a reconstitui o metafizică spiritualistă. Iar ultima consecință a bergsonismului constă în aceea că înlocuiește inteligența cu „intuiția” și ființa cu „durata”, cu devenirea sau schimbarea pură, anihilând ființa lucrurilor și anulând principiul identității. Bergsonismul suprimă astfel în lucruri cele prin care acesta se aseamănă lui Dumnezeu, suprimând astfel în noi unicul mijloc natural de cunoaștere a lui Dumnezeu⁵¹.

Fără a trece în revistă adepți și adversari, fără a realiza considerații general-finale privind doctrina și metoda în sine, se acceptă bergsonismului impactul mării filosofii. Judecat la extreme, corect sau vehement, lucid sau coleric, prins în judecăți de valoare sau judecăți fără acoperire ca aceea care face din Kierkegaard un „continuator al filosofiei vieții, prin impulsul dat de bergsonism”⁵² sau care afirmă, surprinzător, că „istoria filosofiei va păstra pe Bergson în Panteonul ei, ca un șef spiritualist, așezându-l însă pe un soclu mai mic, considerându-l... un petit maître”⁵³, judecat deci în acest orizont global, bergsonismul rămîne ceea ce este: rămîne el însuși. Și nu sînt multe filosofii care au putința aceasta.

Aflată între intuiție și antiintelectualism, filosofia duratei readuce spiritele la gîndirea religioasă, influențează artiștii și obligă savanții să-și revizuiască judecățile. Dacă a și rezolvat Bergson numeroasele probleme pe care le-a ridicat? Sigur nu; ca orice doctrină, și doctrina lui Bergson are lacunele ei, dar, un mare filosof, a spus admirabil Ch. Péguy, nu este

⁵¹ Ibidem, p. 217

⁵² Jean Aberman, Curentul antiintelectualist francez, București, 1939, p. 320

⁵³ Ibidem, p. 333

*acela contra căruia nu este nimic de spus, ci acela care a spus ceva*⁵⁴. Bergson nu a abdicat de la inteligență, a spiritualizat-o; nu a negat știința, a redresat-o; falsei metafizici care se ocupă cu propriul nume, îi opune faptele. Nu a suprimat misterul, l-a refăcut⁵⁵. Și cum ideea de sistem nu este, lesne de înțeles, aplicabilă bergsonismului, rămîne omenirii de a alege între a trăi doar, sau a realiza efortul de a îndeplini, pînă și pe planeta noastră refractară, funcția esențială a universului, care e o mașină de fabricat zei⁵⁶. Vom încheia cu o idee a lui Noica. „Traducerile. Pentru proză științifică, critică și proză sînt suficiente. Pentru poezie și filosofie nu”⁵⁷. De aceea, traducerea de față, pe cît este, poate, de imperfectă, pe atît este de inutilă. Rămîne doar, contingentul lector, în strictă simpatie bergsoniană, să-și adîncească nedumerirea cu întreaga spusă a filosofului român. Restul e memorie sau creatoare căutare a timpului pierdut...

Iași – august, 1992

Anton ADĂMUȚ

⁵⁴ A. Maurois, op. cit., p. 63

⁵⁵ J. Chevalier, op. cit., p. 298

⁵⁶ H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Félix Alcan, Paris, 1937, p. 343

⁵⁷ C. Noica, Jurnal de idei, Humanitas, București, 1991, p. 257

CUVÎNT ÎNAINTE

Ne exprimăm în mod necesar prin cuvinte și gândim, cel mai adesea, în spațiu. Altfel spus, limbajul impune distincții nete și precise între idei, analoge discontinuității sub semnul căreia întâmpinăm obiectele lumii materiale. Asimilarea aceasta este utilă în viața practică, și chiar necesară pentru majoritatea științelor. Dar ne-am putea întreba dacă dificultățile insurmontabile ridicate de anumite probleme filosofice nu decurg cumva din chiar această încăpățînată obișnuință de a juxtapune în spațiu fenomene ce nu ocupă nici un fel de spațiu, și dacă, abstracție făcînd de imaginile grosiere în jurul cărora se poartă disputele, nu le alimentăm noi înșine, adăugîndu-le termeni fără acoperire. Cînd traducerea ilegală a neîntinderii în întindere, a calității în cantitate, a instalat contradicția în chiar miezul întrebării, mai poate fi surprinzătoare regăsirea contradicției în soluțiile propuse?

Am ales spre analiză una din problemele comune metafizicii și psihologiei: problema libertății. Am încercat să arătăm că orice dispută între determiniști și adversarii acestora are ca temei confuzia prealabilă între durată și întindere, între succesiune și simultaneitate, între cantitate și calitate. Înlăturînd confuzia, vor dispărea de la sine obiecțiile ridicate împotriva

libertății, a definițiilor pe care le propune, și, într-un anumit sens, împotriva libertății ca atare. Această demonstrație face, de altfel, obiectul celei de a treia secțiuni a studiului nostru; primele două capitole, în care abordăm noțiunile de intensitate și durată, au fost scrise spre a servi drept introducere celui de-al treilea.

Februarie 1888

H.B.

CAPITOLUL I

DESPRE INTENSITATEA STĂRILOR PSIHOLOGICE

Se admite îndeobște că stările de conștiință, senzațiile, sentimentele, pasiunile, eforturile sînt susceptibile de creșteri și diminuări; unii cercetători ne asigură că o anumită senzație poate fi de două, trei sau patru ori mai intensă decît o altă senzație de aceeași natură. Vom examina ulterior această ultimă teză, a psihofizicienilor; dar nici adversarii psihofizicii nu văd nici un inconvenient în a vorbi despre o senzație mai intensă decît o altă senzație, despre un efort mai mare decît un altul, stabilind diferențe cantitative între stări pur interne. Și simțul comun se pronunță de obicei fără cea mai mică ezitare asupra acestui punct. Expresii ca: ne este mai mult sau mai puțin cald, sîntem mai mult sau mai puțin triști – apar frecvent, iar distincția „mai mult”, „mai puțin” extrapolată în sfera faptelor pur subiective și a datelor ce au ca atribut întinderea, nu mai surprinde pe nimeni. Și totuși, aici se află o zonă de obscuritate maximă și o problemă mult mai gravă decît se crede în general.

Cînd admitem că un număr este mai mare decît un alt număr, sau un corp – decît un altul, știm foarte bine de fapt la ce ne referim. În ambele situații sînt puse în relație spații inegale și calificăm drept spațiu mai mare acel spațiu care-l conține în sine pe celălalt. Dar cum poate o senzație mai intensă să conțină în sine o senzație de o intensitate redusă?

Putem oare spune că prima o implică pe a doua, că nu vom atinge senzația de intensitate superioară decît cu condiția de a fi depășit gradele inferioare de intensitate ale aceleiași senzații, și că există și aici, într-un anume sens, un raport de la conținător la conținut? Concepția mărimii intensive pare a fi mulțumitoare pentru simțul comun, dar n-am putea-o înălța la rangul de explicație filosofică fără a comite un adevărat cerc vicios. Pentru că este incontestabil faptul că un număr depășește un alt număr cînd figurează după acesta în șirul numerelor naturale: chiar posibilitatea de a aranja numerele în ordine crescătoare se datorează raportului conținut-conținător care se stabilește între acestea, raport ce ne permite totodată explicarea precisă a diferenței cantitative dintre numere. Întrebarea este însă de a ști cum reușim să formăm serii de acest gen, avînd drept termeni intensități care nu sînt suprapuse, și care ar fi operatorul cu ajutorul căruia recunoaștem șirul ca fiind crescător, de exemplu, iar nu descrescător. Și sfîrșim întotdeauna prin a ne întreba de ce intensitatea este asimilabilă unei mărimi.

De obicei ne eschivăm în fața dificultății, în loc să distingem clar între cele două specii de cantitate: prima extensivă și măsurabilă, a doua, intensivă, nemăsurabilă, dar despre care putem totuși spune că este mai mare sau mai mică decît o altă intensitate. Recunoaștem prin această similitudine de termeni că cele două forme ale mărimii au ceva în comun, de vreme ce ambele sînt numite mărimi și sînt susceptibile de creștere și diminuare. Dar ce poate fi comun, din punctul de vedere al mărimii, între intensiv și extensiv, între întindere și neîntindere?

Și dacă în primul caz numim drept cantitate mai mare cantitatea care conține o alta, mai mică, de ce să vorbim despre cantitate și mărime atîta timp cît nu există nici conținător nici conținut?

Și dacă o cantitate poate crește și se poate diminua, dacă putem percepe pe „mai puțin” în interiorul lui „mai mult”, nu este ea (calitatea, *n. tr.*) prin chiar acest fapt, divizibilă, nu este ca o întindere? Și cum n-ar putea să pară o contradicție cînd discuția se poartă asupra unei cantități inextensive? Totuși, simțul comun și filozofii sînt de acord în a erija în mărime, așa cum este întinderea, o intensitate pură. Nu numai că sînt folosite aceleași cuvinte pentru a desemna realități diferite, dar fie că gîndim o intensitate mai mare, fie că este pusă în discuție o întindere, încercăm impresii analoge în ambele cazuri; termenii „mai mare”, „mai mic” evocă, în ambele situații, una și aceeași idee. Și dacă ne întrebăm în continuare în ce consistă această idee, conștiința ne va oferi din nou imaginea conținătorului și a conținutului. Intensitatea mare a unui efort ne-o reprezentăm, de exemplu, ca o mai mare lungime a unui fir răsucit, ca un resort care, prin comprimare, va ocupa un spațiu mai mare. În ideea de intensitate, și chiar în cuvîntul ce o traduce, vom regăsi imaginea unei contracții prezente și, în consecință, a unei dilatări ulterioare, imaginea unei întinderi virtuale și a unui așa-numit spațiu comprimat. Trebuie deci să înțelegem că traducem greșit intensivul prin extensiv, că punerea laolaltă a celor două intensități se face, sau cel puțin se exprimă, prin intuiția confuză a unui raport între cele două întinderi. Însă natura acestei intuiții pare a fi realmente dificil de determinat.

Soluția ce apare imediat spiritului angajat pe această cale va fi definirea intensității unei senzații sau a unei stări oarecare a eului prin intermediul numărului și mărimii cauzelor obiective, deci măsurabile, care au generat-o. Este incontestabil faptul că o senzație luminoasă mai intensă este cea care a fost obținută, sau se va obține, cu ajutorul unui număr mai mare de surse luminoase, presupuse a se afla la aceeași distanță și identice

între ele. În majoritatea cazurilor, însă, ne pronunțăm asupra intensității efectului fără a cunoaște natura cauzei și cu atît mai puțin mărimea sa: însăși intensitatea efectului ne poartă spre o ipoteză hazardată asupra numărului și naturii cauzei, corijînd astfel judecata simțurilor care ne arătaseră cauzele, la un prim contact, drept neînsemnate. În zadar am invoca punerea în raport a stării actuale a eului cu o oarecare stare anterioară, în care cauza ar fi fost integral percepută și simultană declanșării efectului. Desigur, procedăm astfel într-un număr destul de mare de situații; dar nu explicăm deloc diferențele de intensitate stabilite între faptele psihologice profunde care emană din interiorul fiecărui ins și nu dintr-o cauză oarecare exterioară. Pe de altă parte, nu ne pronunțăm niciodată cu atîta îndrăzneală asupra intensității unei stări psihice ca în situațiile în care aspectul subiectiv al fenomenului este singur în măsură să declanșeze o reacție sau în cazurile cînd cauza exterioară, căreia îi atribuim efectul respectiv, este dificil de măsurat. Durerea pe care o resimțim cînd ne cade un dinte este în mod evident mai puternică decît dacă ne cade părul; artistul știe, fără cea mai mică umbră de îndoială, că pînza unui maestru îi va procura o plăcere infinit mai intensă decît o firmă luminoasă de magazin; și fără să fi auzit vreodată de forțe de coeziune, putem afirma că irosim mai puțin efort pentru a îndoi o lamă de oțel decît pentru a curba o bară de fier. Comparația celor două intensități se face, cel mai adesea, fără minima apreciere asupra numărului cauzelor, nici asupra mediului lor de acțiune sau a întinderii acestora.

E drept că ar mai rămîne destul spațiu pentru încă o ipoteză, de aceeași natură, mai subtilă însă. Se știe că teoriile mecanice, în special cele cinetice, încearcă explicarea proprietăților aparente și sensibile ale corpului prin mișcările bine definite ale particulelor elementare, iar unii chiar prezic momentul în care diferențele intensive ale calităților, adică senzațiile noastre, vor fi reduse la diferențe extensive între schimbările care se

consumă dincolo de ele. Dar nu putem oare susține, chiar ignorînd aceste teorii, că dincolo de un sunet de o intensitate maximă presimțim vag o vibrație mai amplă ce se propagă în interiorul unui mediu și că de fapt la acest raport matematic foarte precis facem aluzie, deși confuz, cînd afirmăm despre un sunet că prezintă o intensitate superioară? Și fără a merge atît de departe, n-am putea admite drept principiu faptul că orice stare de conștiință corespunde unei anumite scurtcircuitări a moleculelor și atomilor substanței cerebrale, și că intensitatea unei senzații măsoară de fapt amplitudinea, combinarea sau întinderea mișcărilor moleculare? Această ultimă ipoteză este cel puțin la fel de plauzibilă ca și cea anterioară, dar nici ea nu rezolvă deloc problema. Este posibil, într-adevăr, ca intensitatea unei senzații să mărturisească despre munca – mai mult sau mai puțin considerabilă – împlinită în organismul uman; dar senzația ne este furnizată prin conștiință, nu printr-un travaliu mecanic. Funcție de intensitatea însăși a senzației judecăm drept mare sau mică respectiva cantitate de travaliu depus de organism: deci, intensitatea se păstrează, cel puțin aparent, drept o proprietate a senzației. Și întrebarea rămîne, aceeași: de ce judecăm o intensitate superioară în termenii mărimii? De ce gîndul ne poartă spre o cantitate sau spre un spațiu mai mare?

Dificultatea problemei este, poate, în strînsă legătură cu faptul că desemnăm cu același nume și ne reprezentăm în același mod intensități de naturi diferite: intensitatea unui sentiment, de exemplu, și intensitatea senzației unui efort. Efortul este însoțit de o senzație musculară, senzațiile însele fiind legate de anumite condiții fizice, care condiționează și ele, după toate aparențele, aprecierea intensității senzațiilor. Acestea sînt însă fenomene care se petrec la suprafața conștiinței, și care, mai ales dacă le analizăm de la distanță, se asociază întotdeauna percepției unei mișcări sau unui obiect exterior. Dar alte stări ale sufletului ne apar, întemeiat sau nu, ca fiindu-și autosufi-

ciente: în această categorie intră bucuriile și tristețile profunde, pasiunile chibzuite, emoțiile estetice. Intensitatea pură se cere definită direct în aceste cazuri simple, în care nu pare a interveni nici un element extensiv. Vom vedea că intensitatea pură este reductibilă aici la o anumită calitate sau nuanță care colorează o masă mai mare sau mai mică de stări psihice sau, dacă preferăm, la un număr mai mare sau mai mic de stări simple care impregnează emoția fundamentală.

De exemplu, o dorință obscură se transformă, încetul cu încetul, într-o pasiune profundă. Veți vedea că intensitatea redusă a acestei dorințe se datora faptului că inițial ea apărea străină și izolată de restul vieții interne. Puțin câte puțin, dorința, la început stingheră, se filtrează într-un număr tot mai mare de elemente psihice, inducându-le propria sa nuanță; astfel, imaginea individului asupra unui ansamblu de factori se schimbă. Și nu este adevărat că, tribut ar fi unei pasiuni profunde, aceleași obiecte nu mai produc asupra dumneavoastră impresiile pe care le produceau înainte? Toate senzațiile, toate ideile vă apar într-o lumină nouă; e ca și cum ați trăi o nouă copilărie. Trăim ceva analog în anumite vise, în care nu ne imaginăm decât banalități și care vibrează totuși straniu din cauza nu știm cărei tonalități originale. Un fapt este, oricum, sigur: cu cât coborâm în abisurile conștiinței, cu atât avem mai puțin libertatea de a întâmpina faptele psihologice drept lucruri care se juxtapun. Când spunem că un obiect ocupă un loc însemnat în suflet sau chiar sufletul în întregime, ar trebui să înțelegem prin aceasta că imaginea lui a modificat nuanța miilor de percepții și amintiri și doar în acest sens ea a pătruns în spațiul sufletesc, fără a o transpune însă în termeni spațiali. Acest tip de reprezentare dinamică este respins totuși de conștiința reflexivă, care preferă distincții tranșante, ușor de tradus în cuvinte, și lucrurile cu contururi bine definite, asemeni celor pe care le percepem în spațiu. Păstrând identic tot restul analizei, vom spune că o conștiință reflexivă presupune că o anumită dorință a trecut prin mărimi

successive: ca și cum am mai putea vorbi de mărime acolo unde nu există nici multiplicitate, nici spațiu! Iar conștiința reflexivă, în același mod în care se concentrează asupra unui punct dat al organismului și asupra contracțiilor musculare din ce în ce mai numeroase de la suprafața corpului, realizând astfel un efort de intensitate progresivă, realizează o cristalizare separată a modificărilor progresive survenite în masa confuză a faptelor psihice coexistente, sub forma unei dorințe crescînde. Dar în acest ultim caz schimbarea ține mai mult de sfera calitativului decît de mărime.

Speranța este o plăcere atît de intensă pentru că viitorul, de care dispunem după bunul nostru plac, ne apare sub o multitudine de forme egal posibile și îmbucurătoare. Chiar dacă din această constelație de posibilități se va obiectiva cea mai dorită, celelalte vor trebui totuși sacrificate, iar noi vom fi pierdut deja mult. Ideea de viitor, avînd în sine o infinitate de posibilități, este incomparabil mai fecundă decît viitorul însuși; de aceea, speranța este mai plăcută decît posesia, visul – decît realitatea.

Să încercăm să descifrăm în ce anume constă o intensitate progresivă în fericire sau tristețe, anume în acele cazuri excepționale în care nu intervine nici un simptom fizic.

Fericirea interioară este, ca și pasiunea, un fapt psihologic izolat ce va ocupa inițial un pliu al sufletului, cîștigînd puțin cîte puțin, teren. La un nivel inferior, ea poate fi adusă în imediata apropiere a orientării spre viitor a stărilor de conștiință. Ulterior, ca și cum atracția viitorului le-ar diminua greutatea, ideile și senzațiile noastre se succed cu rapiditate sporită; gesturile pe care le facem încep să nu ne mai coste același efort. Atingînd punctul culminant, în stare de fericire extremă, percepțiile și amintirile noastre se îmbogățesc cu o calitate inexplicabilă, comparabilă unei călduri sau lumini stranii, care ne este atît de necunoscută încît, în anumite momente, întorcîndu-ne asupra noastră înșine, ne încearcă uimirea de a fi. Există mai multe forme caracteristice ale fericirii pur interioare și tot atîtea

etape succesive care corespund modificărilor calitative în masa stărilor noastre psihologice. Dar numărul stărilor psihologice atinse de fiecare dintre aceste modificări este variabil și, deși nimeni nu le inventariază în mod explicit, știm cu toții dacă o stare de fericire a afectat, de exemplu, toate impresiile noastre dintr-o zi, sau dacă unele s-au sustras influențelor ei. Stabilim astfel puncte de diviziune în interiorul intervalului care separă două forme succesive de fericire, și această înaintare progresivă face ca formele respective să ne apară la rîndul lor ca intensități diferite ale unuia și aceluiași sentiment variabil. Vom demonstra cu ușurință că și diferitele grade de tristețe corespund și ele unor modificări calitative. Tristețea începe prin a nu fi decît întoarcere spre trecut, o sărăcire a senzațiilor și sentimentelor noastre, ca și cum fiecare dintre acestea ar depinde în întregime doar de puținul pe care-l poartă-n sine, ca și cum viitorul ar fi oarecum închis. Și se va sfîrși printr-o impresie de desființare, care va trezi în noi aspirația neantului, și fiecare nouă nedreptate ne face să înțelegem mai bine inutilitatea luptei, instalîndu-ne într-o amară plăcere.

Sentimentele estetice ne oferă exemple și mai evidente în favoarea ipotezei intervenției progresive a elementelor noi, vizibile în emoția fundamentală, și care par a spori treptat în mărime deși se limitează de fapt la a-și modifica natura. Să luăm în considerație cel mai simplu dintre aceste sentimente: cel al grației. Nu este decît percepția unei anume dezinvolturi, a unei anume facilități în mișcările exterioare. Și cum mișcările facile sînt acele mișcări ce se presupun una pe cealaltă, sfîrșim prin a găsi o dezinvoltură superioară în gesturile predictibile, în atitudinile prezente în care sînt sugerate sau pre-formate atitudinile viitoare. Mișcărilor sacadate le lipsește grația pentru că fiecare gest își este sieși suficient și nu poartă cu sine, ca virtualitate, zvîcnirea imediat următoare. Grația preferă curba liniilor frînte pentru că, deși linia curbă își schimbă direcția în orice moment, fiecare direcție nouă este deja sugerată de cea precedentă.

Percepția unei anumite facilități în faptul mișcării se dizolvă aici în plăcerea de a putea opri oarecum mersul timpului și a păstra viitorul în interiorul prezentului. Un al treilea element intervine atunci când mișcările grațioase se supun unui ritm, fiindacompaniate de muzică. Ritmul și măsura, permițându-ne o mai bună pre-vedere a gesturilor artistului, ne induc de această dată sentimentul că sîntem stăpîinii mișcării. Deoarece de obicei intuim exact atitudinea pe care o va lua artistul, el ne apare ca fiind perfect supus cînd va obiectiva efectiv atitudinea prevăzută; regularitatea ritmului stabilește între noi și el un soi de comuniune, iar periodicele întoarceri ale măsurii sînt tot atîtea fire invizibile prin care punem în mișcare această marionetă imaginară. Și chiar dacă mecanismul se oprește o clipă, mîna noastră nerăbdătoare nu se poate opri și tresare ca pentru a-l împinge, a-l readuce în interiorul mișcării al cărei ritm a devenit întreaga noastră gîndire, întreaga noastră voință. În sentimentul grației includem deci o anume simpatie fizică și, analizînd formele acestei simpatii, veți observa că place în sine prin afinitatea sa cu simpatia morală pe care o și sugerează de altfel în mod subtil. Acest ultim element, sau altele, care se contopesc în egală măsură în sentimentul grației, păstrînd o vagă autonomie, explică irezistibila atracție a ei: n-am înțelege plăcerea pe care ne-o induce grațiosul dacă l-am reduce la o simplă economie de efort, după cum pretinde Spencer¹. Adevărul este că noi discernem în interiorul grațiosului, dincolo de acea ușurință care este semnul mobilității, o indicație privind o posibilă mișcare spre noi înșine, o simpatie virtuală sau abia născîndă. Această simpatie mobilă, care se află întotdeauna pe punctul de a se dărui pe sine, este însăși esența grației superioare. Intensitățile progresive ale sentimentului estetic se împrăștie într-o multitudine de sentimente diverse, fiecare anunțat deja de sentimentul precedent, și care, devenit vizibil, îl pune în umbră definitiv pe cel imediat anterior. Acest progres calitativ îl interpretăm de obicei în sensul unei modificări a mărimii, pentru că preferăm lucrurile simple

iar limbajul, avînd o proastă alcătuire, nu poate reda subtilitățile analizei psihologice.

Pentru o bună înțelegere a gradelor interioare ale sentimentului frumosului, va trebui să-l supunem unei analize minuțioase. Poate teama de a defini frumosul este legată de pre-judecata care stabilește un raport cronologic de anterioritate între frumosul natural și cel artistic: procedeele artei n-ar fi decît instrumente cu ajutorul cărora artistul redă frumosul, esența frumosului rămînînd însă împlîntată în inima unui mister. Dar ne-am putea întreba dacă natura poate fi și altfel frumoasă, în afara fericitei întîlniri cu anumite procedee artistice, și dacă, într-un anumit sens, arta nu precede natura. Fără a merge atît de departe, să ne așezăm totuși sub semnul regulilor unei sănătoase metode care propune mai întîi abordarea frumosului în operele în care a fost produs printr-un efort conștient, pentru a coborî apoi, prin transformări treptate, imperceptibile, de la artă la natură care, într-o formă proprie, este și ea artistă. Situîndu-ne pe aceste poziții vom observa că rolul obiectului de artă este acela de a liniști forțele active, sau mai degrabă rezistente ale personalității noastre, aducîndu-ne într-o stare de docilitate perfectă, în care realizăm exact ideea ce ne este sugerată sau simpatizăm cu sentimentele exprimate.

Printre procedeele artei vom regăsi, sub o formă atenuată, rafinată și oarecum spiritualizată, procedee prin care realizăm în mod obișnuit stările hipnotice. În muzică, ritmul și măsura suspendă fluxul normal al senzațiilor și ideilor noastre, făcîndu-ne atenția să oscileze între anumite puncte fixe, înstăpînîndu-se asupra-ne cu atîta violență încît chiar imitația infîinit discretă a unei voci suferinde e suficientă pentru a ne întrista profund. Sunetele muzicale acționează mult mai puternic asupra noastră decît cele naturale pentru că, dacă natura se limitează la a exprima sentimente, muzica le sugerează doar. De unde vine farmecul poeziei? În intimitatea poetului, sentimentele devin imagini, imaginile însele cresc în interiorul cuvintelor, iar cuvîn-

tele ce transpun imagini sînt, și ele, supuse ritmului. Iar noi, petrecîndu-ne printre imagini, resimțim la rîndul nostru sentimentul ce le-a stat drept temei și echivalent emoțional; dar imaginile nu vor fi suficient de reliefante pentru noi fără modulațiile regulate ale ritmului, grație căruia sufletul, legănat și amăgit, se uită pe sine, ca într-un vis, pentru a gîndi și privi prin ochii altuia: ochii poetului. Artele plastice obțin un efect de același gen prin fixitatea pe care o impun brusc vieții și prin acea contagiune fizică în consonanță cu atenția spectatorului. Statuile antichității exprimă emoții superficiale, care ne ating în treacăt ca un suflu ușor; în schimb, palida fixitate a pietrei împrumutată sentimentului abia sugerat, mișcării abia începute, o aură de inefabil definitiv și etern, în care gîndul ni se rătăcește și voința ni se pierde. Vom regăsi în arhitectură, în chiar interiorul acestei imobilități pătrunzătoare, anumite efecte asemănătoare efectelor ritmului. Simetria formelor, repetarea indefinită a unuia și aceluiași motiv arhitectural induc o oscilație de la identic la identic a facultății noastre de percepție, dezobișnuind-o de neconținutele schimbări care în viața cotidiană ne poartă neîncetat spre conștiința propriei noastre personalități; creionarea ușoară a unei idei va fi suficientă pentru ca aceasta să se înstăpînească asupra întregului suflet. Arta vizează deci să imprime în noi anumite sentimente, mai mult decît tinde să le exprime pur și simplu; ni le sugerează, și se sustrage fericită obligației de a imita natura cînd află aiurea mijloace mai eficace. Natura, ca și arta, procedează prin sugestie; dar nu are la îndemîină ritmul. Îl înlocuiește însă prin această lungă camaraderie pe care comunitatea influențelor suportate a generat-o între ea și noi, și care ne face să simpatizăm cu ea la cea mai mică influență a unui sentiment, tot așa cum un subiect obișnuit ascultă supus de gesturile hipnotizatorului. Simpatia se declanșează mai ales atunci cînd natura ne pro-pune ființe normal dimensionate, astfel încît atenția noastră să se împartă în mod egal între toate părțile lor alcătuitoare, fără a se fixa în mod

special pe vreuna: facultatea de percepție se lasă amăgită de acest tip de armonie, nimic nu mai oprește liberul avînt al sensibilității care nu mai așteaptă decît dărîmarea obstacolului pentru a se impresiona simpatetic. Din această analiză rezultă că sentimentul frumosului e lipsit de specificație, orice sentiment putînd dobîndi un caracter estetic dacă a fost doar sugerat iar nu cauzat. Vom înțelege acum pentru ce emoția estetică admite grade de intensitate și, de asemenea, grade de elevație. Uneori sentimentul sugerat întrerupe țesătura deasă de fapte psihologice care ne compun istoria; alteori, ne desprinde atenția din plasa acestor date psihologice, fără să ne facă totuși să ne detașăm complet de ele; iar alteori li se substituie întru totul, înstăpînîndu-se asupra întregului suflet. Deosebim faze distincte în progresul sentimentului estetic, ca și în starea de hipnoză; și aceste faze corespund mai puțin variațiilor de grad cît diferențelor de stare sau de natură. Dar meritul unei opere de artă nu se măsoară atît în violența cu care sentimentul sugerat ne invadează, cît în bogăția pe care acest sentiment o poartă în sine; altfel spus, alături de gradele de intensitate distingem instinctiv grade de profunzime sau de elevație. Analizînd acest ultim concept, vom observa că gîndurile și sentimentele sugerate de artist exprimă cîte o secvență variabilă a propriei sale istorii. Dacă arta care furnizează doar senzații trece drept artă inferioară, este vina analizei care nu știe să observe în interiorul senzației și altceva decît senzația însăși. Dar majoritatea emoțiilor închid în ele mii de senzații, de sentimente sau idei care le pătrund: fiecare este o stare unică a genului său, indefinibilă, încît s-ar părea că ar trebui readus la viață acel care a resimțit-o ca atare, pentru a o putea delimita în complexa ei originalitate. Cu toate acestea, artistul tinde să ne introducă în emoția sa atît de bogată, de personală, de insolită, și să ne inducă o stare pe care nu ne-ar putea-o prezenta spre înțelegere în alt chip. El va fixa deci, printre manifestările exterioare ale sentimentului său, acelea pe care corpul nostru le va imita mecanic, deși abia

schitat, încît o dată cu resimțirea lor să fim transportați instantaneu în indefinibila stare psihologică ce le-a generat. Astfel cade bariera pe care timpul și spațiul au interpus-o între conștiința sa și conștiința noastră; și frumusețea exprimată va fi cu atît mai profundă cu cît sentimentul ce ne-a fost indus va fi aflat în sine un prea-plin de idei, senzații sau emoții. Intensitățile succesive ale sentimentului estetic corespund deci schimbărilor de stare survenite în intimitatea fiecărui ins, iar gradele de profunzime – numărului variabil de fapte psihice elementare, vag discernabile în emoția fundamentală.

În continuare, vom supune aceluiași gen de analiză sentimentele morale. Mila de pildă. La o primă întîmpinare, înseamnă a ne substitui prin gîndire celorlalți, a le suferi suferința. Dar dacă mila s-ar limita la acest gest, cum pretind unii, am fi tentați mai curînd să evităm năpăstuiții decît să-i ajutăm, pentru că suferința produce, în mod natural, oroare. Este foarte posibil ca sentimentul ororii să se găsească la originea milei; dar i se adaugă imediat un element nou: nevoia de a ne ajuta semenii, de a le alina suferința. Vom spune, alături de La Rochefoucauld, că această pretinsă simpatie este de fapt un calcul, „o prevedere abilă a nenorocirilor ce vor veni?” Este posibil ca frica să aibă rolul său în compasiunea pe care ne-o inspiră durerea celorlalți; dar aceste cazuri nu sînt deloc forme inferioare ale sentimentului milei. Mila adevărată nu presupune teama de suferință, ci dorința de a suferi. Dorință instabilă a cărei realizare nu o căutăm, dar care crește în noi și oarecum împotriva noastră, ca și cum natura ar fi săvîrșit o mare nedreptate și pe noi ne încearcă din cînd în cînd gîndul să anulăm orice complicitate cu ea. Esența sentimentului milei este această nevoie a umilinței de sine, este atracția degradării, a coborîrii. Atracție dureroasă ce își are totuși farmecul său, pentru că ne sporește valoarea în raport cu noi înșine, ridicîndu-ne pentru o clipă deasupra tuturor bunurilor sensibile, materiale. Intensitatea crescătoare a milei rezidă

într-un progres calitativ, într-o trecere de la dezgust la teamă, de la teamă la simpatie, de la simpatie la umilință.

Nu vom merge mai departe cu această analiză. Stările psihice a căror intensitate am definit-o sînt stări profunde ce nu apar ca fiind solidare cu o cauză exterioară și nici nu par a îngloba percepția unei contracții musculare. Dar aceste stări pure sînt rare. De obicei, pasiunile sau dorințele, fericirea sau tristețea sînt însoțite de simptome fizice; și acolo unde sînt prezente, simptomele pot fi în mod plauzibil folosite în aprecierea intensităților. În ceea ce privește senzațiile propriu-zise, acestea sînt evident legate de cauza lor exterioară și, cu toate că intensitatea senzației nu poate fi definită prin mărimea cauzei, între cei doi termeni se stabilește fără îndoială un oarecare raport. Chiar mai mult decît atît, în anumite manifestări ale sale, conștiința pare să se orienteze spre exterior, ca și cum intensitatea s-ar dezvolta în întindere: acesta este efortul muscular. Ne vom raporta în continuare la acest fenomen, aflat la extremitatea opusă seriei de fapte psihologice.

Dacă există fenomen care pare a se prezenta imediat conștiinței sub forma cantității, sau cel puțin ca mărime, acesta este, fără îndoială, efortul muscular. S-ar părea că forța psihică închisă în suflet asemenea vînturilor în grota lui Eol nu așteaptă decît un prilej favorabil pentru a se avînta în afară. Voința ar fi aceea care va fi supraveghind îndeaproape această forță, oferindu-i uneori o scăpare și împuținîndu-i fluxul funcție de efectul dorit. Gîndindu-ne bine, vom observa chiar că această concepție despre efort destul de grosieră ocupă un loc însemnat în ideile noastre asupra mărimilor intensive.

În ceea ce privește forța musculară, care se desfășoară în spațiu și se manifestă prin fenomene comensurabile, credem de obicei că efectul pre-există manifestărilor sale exterioare, dar în stare comprimată și într-un volum redus. Nu vom ezita deci

să reducem la minimum acest volum, terminînd prin a crede că înțelegem că o stare pur psihică, ce nu ocupă nici un spațiu, are, desigur, mărime. Știința tinde să certifice și această iluzie a simțului comun. De exemplu, Bain crede că „sensibilitatea simultană a mișcării musculare coincide cu curentul centrifug de forță nervoasă”; în consecință, conștiința ar observa însăși emisia de forță nervoasă. Wundt vorbește de asemenea despre o senzație de origine centrală ce ar însoți excitația voluntară a mușchilor, citînd drept argument exemplul paralticului „care are senzația evidentă a forței risipite pentru a-și mișca piciorul, deși acesta rămîne inert”². Majoritatea autorilor se situează pe această poziție care ar fi făcut carieră în științele pozitive dacă, acum cîțiva ani, W. James n-ar fi semnalat fiziologilor anumite fenomene puțin cercetate dar nu lipsite de importanță.

Cînd un paraltic face efortul de a-și ridica piciorul inert nu reușește, desigur, să execute mișcarea efectiv dar, totuși, realizează o alta. O anumită mișcare se consumă undeva; altfel, n-ar rezista senzația efortului³. Vulpian remarcase deja cum, cerînd unui hemiplegic să închidă pumnul paralizat, el împlinește inconștient cererea, dar cu mîna sănătoasă. Ferrier semnala un fenomen și mai ciudat⁴. Întindeți-vă brațul și îndoiți ușor indexul ca și cum v-ați pregăti să apăsați pe trăgaciul unui pistol: chiar dacă nu veți mișca degetul nu veți contracta nici unul dintre mușchii mîinii și nu veți efectua nici o mișcare aparentă, veți simți totuși că risipiți energie. Analizînd îndeaproape acest caz, remarcați faptul că senzația de efort coincide cu fixarea mușchilor abdominali, cu închiderea glotei și contracția activă a mușchilor respiratori. Cînd fluxul respirator va reveni la normal, conștiința efortului va dispărea, deși în tot acest timp degetul nu a fost efectiv mișcat. Acest complex de experiențe pare deja să indice faptul că individul nu conștientizează o emisie de forță, ci efectul acesteia; mișcarea musculară. Originalitatea lui W. James constă în aceea că a verificat ipoteza în situații ce păreau absolut refractare. Astfel, cînd mușchiul drept extern al ochiului

drept este paralizat, bolnavul încearcă în zadar să privească spre dreapta; totuși, obiectele îi apar într-o continuă fugă spre dreapta. Pentru că actul de voință n-a realizat nici un efect, trebuie să admitem, spunea Helmholtz⁵, că însuși efortul voinței se va fi manifestat la nivelul conștiinței. Dar James răspunde că astfel am ignora ceea ce se întâmplă cu celălalt ochi, care, deși este acoperit în timpul experienței, nu poate fi împiedicat să se miște. Mișcarea ochiului stîng, percepută de conștiință, ne furnizează senzația de efort, făcîndu-ne în același timp să credem că mișcarea obiectelor spre dreapta ar fi observată de ochiul drept. Acest tip de observație, ca și altele asemănătoare, îl conduc pe James să afirme că sentimentul efortului este centripet și nu centrifug. Nu conștientizăm forța emisă în organism: sentimentul energiei musculare manifestate „este o senzație aferentă complexă, care provine de la mușchii contractați, de la ligamentele întinse, de la articulațiile comprimate, de la abdomenul întărit, de la glota închisă, din încruntarea sprîncenelor, din încheștarea maxilarelor”, pe scurt, de la toate punctele periferice modificate sub influența efortului respectiv.

Nu credem că sîntem îndreptățiți să adoptăm o anumită poziție în această dispută. Problema care ne preocupă nu este cea a genezei centrale sau periferice a efortului; ne interesează în schimb în ce constă exact percepția intensității acestui efort. Or, este suficient să ne supunem noi înșine unei analize atente pentru a ajunge la o concluzie care, deși n-a fost explicit formulată de W. James este în perfectă rezonanță cu spiritul doctrinei sale. Noi presupunem că există un raport de proporționalitate directă între numărul tipului de eforturi considerate și numărul mușchilor care se contractă simpatetic. Conștiința aparentă a unui intens efort concentrat asupra unui punct dat al organismului este în realitate reductibilă la perceperea unei cît mai mari suprafețe a corpului, interesată în operația respectivă.

Încercați, de exemplu, să strîngeți pumnul „din ce în ce mai tare”. Veți avea impresia că senzația de efort, localizată în

întregime la nivelul mîinii, trece succesiv prim mărimi crescătoare. De fapt, mîna dumneavoastră re-simte permanent unul și același lucru. Ceea ce fluctuează este senzația care, inițial bine localizată, inundă încet brațul, urcînd pînă la umăr; iradierile pătrund în celălalt braț, picioarele sînt și ele contaminate, respirația se oprește. Senzația s-a răspîndit în întreg corpul. Dar nu veți conștientiza în mod distinct aceste mișcări concomitente, decît dacă ați fost avertizați în prealabil. Altfel, ați gîndi ca și pînă acum să resimțiți o stare unică de conștiință a cărei intensitate variază. Cînd strîngeți buzele tot mai tare credeți că resimțiți în zona respectivă o senzație din ce în ce mai puternică; dar și în acest caz veți observa, cunoscînd datele teoretice ale experimentului, că senzația se păstrează identică cu sine dar treptat, anumiți mușchi faciali, ai capului, apoi ai întregului organism, au fost pe rînd antrenați. Ați simțit, desigur, această contaminare gradată, această creștere a zonei de acțiune care este, bineînțeles, o modificare de ordin cantitativ. Dar cum gîndul rămîne fixat mai ales asupra regiunii buzelor strînse, ați localizat și creșterea în intensitate la nivelul aceleiași regiuni transformînd energia psihică disipată în mărime, deși aceasta nu se bucură de atributul întinderii. Examinați cu atenție o persoană care ridică greutatea tot mai mari: progresiv, contracția musculară se va generaliza în întreg organismul. În ceea ce privește senzația particulară resimțită în brațul care efectuează o muncă, aceasta rămîne mult timp constantă și nu variază decît din punct de vedere calitativ: greutatea se transformă la un moment dat în oboseală, iar oboseala – în durere. Cu toate acestea, subiectul își imaginează că are conștiința clară a creșterii continue a energiei psihice ce alimentează brațul. El nu-și recunoaște eroarea decît cu condiția să fi fost avertizat în prealabil, altfel va continua, din obișnuință, să măsoare o stare psihologică dată prin prisma mișcărilor conștiente ce o însoțesc! Din toate aceste experimente și din multe altele de același gen am putea desprinde, credem, următoarea concluzie: conștiința sporirii unui

efort muscular este reductibilă la o dublă percepție, și anume: percepția unui număr din ce în ce mai mare de senzații periferice și percepția unei schimbări calitative survenite în unele dintre aceste senzații periferice.

Iată-ne deci definind intensitatea unui efort superficial în termeni identici definirii intensității unui sentiment abisal. În ambele cazuri există un progres calitativ și o complexitate crescândă confuz resimțită. Dar conștiința, obișnuită să gândească în spațiu și să-și spună sieși gândul despre sine, va desemna acest sentiment printr-un singur cuvânt și va localiza efortul respectiv în punctul precis în care se manifestă rezultatul util. Conștiința va sesiza deci un efort întotdeauna asemănător cu sine care se modifică din punct de vedere cantitativ în interiorul zonei pe care tot ea i-a rezervat-o, dar și un sentiment care sporește fără să-și modifice natura și numele. Este posibil să aflăm aceste iluzii ale conștiinței în stările intermediare dintre eforturile superficiale și sentimentele profunde. În fond, un mare număr de stări psihologice sînt însoțite de contracții musculare și de senzații periferice. Elementele superficiale sînt puse în ordine fie printr-o idee pur speculativă, fie printr-o reprezentare de ordin practic. În primul caz predomină efortul intelectual sau atenția; în cel de-al doilea, se produc emoții pe care le-am putea determina drept violente ori ascuțite: mînia, spaima, anumite genuri ale fericirii sau durerii, ale pasiunii sau dorinței. Vom demonstra pe scurt că acestor stări intermediare le corespunde o aceeași definiție a intensității.

Atenția nu este un fenomen pur fiziologic; dar n-am putea nega faptul că este însoțită de anumite mișcări. Aceste mișcări nu-i sînt nici cauze, nici rezultate, ci obiectivează atenția prin întindere, cum a demonstrat remarcabil Ribot⁶. Deja Fechner a redus sentimentul efortului atenției printr-un organ al simțurilor, la sentimentul muscular „produs prin punerea în mișcare, printr-un fel de act reflex, a mușchilor care sînt în legătură cu diferite organe senzoriale”. El remarcase deci o senzație distinctă

de tensiune și contracție a epidermei capului, o presiune orientată din afară spre înăuntru exercitată asupra întregii cutii craniene – pe care o resimțim când depunem un mare efort pentru a ne aminti ceva anume. Ribot a studiat îndeaproape mișcările caracteristice ale atenției voluntare. „Atenția, spune el, contractă frontalul: acest mușchi... trage spre sine sprânceană, o ridică, pe frunte formându-se riduri transversale... În cazuri extreme, gura se deschide larg. La copii, dar și la mulți adulți, atenția puternică produce o modificare a poziției buzelor, un fel de strîmbătură”. Desigur, în cadrul atenției voluntare, vom afla și un factor pur psihic, mai ales în situațiile în care atenția nu este decît eliminare voluntară a ideilor străine ideii sesizate. Totuși, chiar după împlinirea travaliului de eliminare, vom păstra o idee conștientă despre tensiunea crescîndă a sufletului, despre un efort imaterial care sporește. Analizînd această impresie nu veți găsi în ea nimic altceva decît o contracție musculară care se extinde sau își schimbă natura, tensiunea devenind presiune, oboseală, durere.

Nu credem că există o diferență esențială între efortul atenției și ceea ce am putea numi efort de tensiune al sufletului, dorință violentă, mînie dezlănțuită, iubire pasională, ură nestăpînită. Credem că fiecare dintre aceste stări este reductibilă la un sistem de contracții musculare coordonate de o idee; dar dacă în faptul atenției ideea coordonatoare este ideea – mai mult sau mai puțin reflexivă – de cunoaștere, emoția este dominată de ideea rațională de acțiune. Intensitatea emoțiilor violente nu poate fi altceva decît tensiunea musculară subiacentă. Darwin a realizat o remarcabilă descriere a simptomelor fiziologice ale mîniei: „Pulsul se accelerează: chipul se înroșește sau capătă o paloare cadaverică; respirația este anevoioasă; pieptul se zbate neregulat; nările fremătînde se dilată. Adesea întreg corpul este cuprins de un tremur nervos. Vocea se alterează; dinții se încleștează sau se ciocnesc sacadat; sistemul muscular intră într-o stare de excitație generală, fiind pregătit pentru

efectuarea unui act violent, aproape frenetic. Gesturile ne amintesc acum de actul lovirii sau de lupta împotriva vreunui dușman”⁷. Nu vom ajunge pînă acolo încît să susținem, alături de W. James⁸, că emoția mîniei se reduce, în ultimă instanță, la aceste senzații organice. Un element psihic ireductibil va fi întotdeauna parte integrantă a mîniei, chiar dacă uneori nu este decît ideea lovirii sau a luptei despre care vorbește Darwin, idee care imprimă variațelor mișcări o direcție comună. Dacă această idee determină direcționarea stării emoționale și orientarea mișcărilor concomitente, credem că intensitatea crescîndă a stării înseși nu este altceva decît violentarea din ce în ce mai profundă a organismului, neîntemeiat măsurată de către conștiință în termeni de cantitate și întindere a suprafețelor interesate. Vom cita în zadar, în favoarea ipotezei noastre, existența mîniei stăpînite – și de aceea, cu atît mai puternică. Pentru că de obicei conștiința nu se apleacă asupra detaliilor mișcărilor concomitente în situații în care emoția se dezlănțuie liber; ci se concentrează asupra acestor detalii în situațiile perfect opuse, cînd nu vizează decît disimularea lor. Îndepărtați toate urmele de zguduire organică, toate veleitățile de contracții musculare; nu va rămîne din mînie decît o idee căreia nu îi veți putea asigura gradul de intensitate necesar pentru a o transforma în emoție.

„O spaimă intensă, spune Herbert Spencer⁹, se exprimă prin țipete, prin eforturi de a se ascunde sau de a scăpa, prin palpații și convulsii”. Îi vom purta gîndul pînă la capăt și vom afirma că aceste mișcări sînt părți integrante ale spaimii; prin ele, spaima se transformă într-o emoție susceptibilă de a trece prin diferite grade de intensitate. Suprimînd mișcărilor exterioare, în locul spaimii de intensitate variabilă apare ideea de spaimă – ca reprezentare pur intelectuală a unui pericol ce se cere evitat. Rațiunea de a fi a intensităților acute ale stărilor de fericire și durere, dorință, aversiune și chiar rușine, o aflăm tot în mișcărilor reacției automate declanșate de organism și percepute ulterior

de conștiință. „Iubirea, spune Darwin, accelerează bătăile inimii, grăbește respirația, înroșește chipul”¹⁰. Aversiunea are ca notă specifică mișcarea de dezgust pe care o repetăm involuntar când ne gândim la obiectul detestat. Roșim, ne frângem mâinile fără să vrem când sîntem încercați de rușine, fie chiar retrospectiv. Acuitatea emoțiilor se determină după numărul și natura senzațiilor periferice care le însoțesc. Pe măsură ce starea emoțională pierde din violență spre a cîștiga în profunzime, senzațiile periferice vor fi înlocuite cu elemente interne. Acestea nu vor mai fi mișcări exterioare ci idei, amintiri, stări de conștiință în genere, care se vor orienta, în număr variabil, într-o direcție determinată. Din punct de vedere al intensității, nu există o diferență esențială între sentimentele profunde, despre care am vorbit la începutul acestui studiu, și emoțiile intense sau violente pe care tocmai le-am analizat. A spune că iubirea, ura, dorința, cîștigă în violență, înseamnă a exprima exteriorizarea lor, faptul că sînt manifeste la suprafață prin substituirea elementelor interne cu senzații periferice. Dar, superficiale sau profunde, violente sau raționale, intensitatea tuturor acestor sentimente rezidă întotdeauna în multiplicarea stărilor simple pe care conștiința le discerne în mod confuz.

Ne-am limitat pînă acum la sentimente și eforturi, stări complexe, a căror intensitate nu depinde în mod necesar de o cauză exterioară. Și senzațiile ne apar ca stări simple; în ce va consta deci mărimea lor? Intensitatea senzațiilor variază o dată cu cauza lor externă, senzațiile însele fiind considerate echivalentul conștient al cauzei respective. Cum vom putea explica invazia cantității într-un efect inextensiv și, de această dată, indivizibil? Pentru a soluționa problema vom începe prin a distinge așa-numitele senzații afective de senzațiile reprezentative. Există, desigur, o trecere graduală de la o categorie la alta; iar un element afectiv este prezent în cea mai mare parte a reprezentărilor simple. Însă nu ne împiedică nimic să izolăm

acel element efectiv și să analizăm separat alcătuirea intensității unei senzații afective de plăcere sau durere.

Dificultatea ultimei probleme este poate în strînsă legătură cu refuzul nostru de a considera starea afectivă altceva decît expresia conștientă a unui șoc organic sau drept repercusiune interioară a unei cauze externe. Remarcăm raportul de directă proporționalitate între intensitatea senzației și șocul nervos corespunzător. Dar aceste șocuri rămîn inconștiente în ele însele, ca mișcări, atîta timp cît sînt conștientizate doar sub forma unor senzații cu care, de altfel, nu se aseamănă; dată fiind această neasemănare, va fi cu atît mai dificil de stabilit cum mișcările reușesc totuși să inducă senzației ceva din propria lor mărime. Repetăm că mărimile superpozabile, de tipul amplitudinii vibrațiilor, nu au nimic comun cu senzațiile – care nu ocupă nici un loc în spațiu. Faptul că senzația mai intensă ne apare ca aflînd-o în sine pe cea de o intensitate redusă, precum și forma mărimii sub care, asemeni zguduirilor organice, sîntem obișnuiți să întîmpinăm senzațiile, sînt argumente plauzibile în sprijinul ipotezei că senzația păstrează în sine ceva din tulburarea fizică de care este atașată, corespunzîndu-i. Dacă ar fi pur și simplu o transpunere conștientă a mișcărilor moleculare, senzațiile n-ar păstra în ele însele urme ale șocurilor fizice corespunzătoare. Tocmai pentru că mișcările se traduc în termeni de senzație, de plăcere sau durere, ele se păstrează inconștiente în sine, ca mișcări moleculare.

Ne-am putea întreba dacă plăcerea și durerea, în loc de a exprima, cum se crede în mod curent, doar ceea ce tocmai se întîmplă sau ceea ce s-a petrecut deja în intimitatea organismului, nu indică și ceea ce se va întîmpla, ceea ce tinde să se săvîrșească. În fond, e destul de puțin plauzibil ca natura, profund utilitaristă, să fi distribuit conștiinței doar îndatorirea științifică de a ne informa asupra trecutului și prezentului – care, de altfel, nici nu mai depind de noi. Printre altele trebuie să remarcăm o ridicare progresivă, prin grade insesizabile, de

la mișcările automate spre mișcările libere – care diferă de cele dintâi mai ales prin aceea că ne prezintă o senzație afectivă intercalată între acțiunea exterioară, care le servește drept ocazie, și reacția scontată care urmează. Ne putem chiar imagina toate actele noastre ca fiind în mod original automate; am cunoaște o infinită varietate de ființe organizate, pentru care excitația exterioară generează direct o reacție determinată, fără a mai trece prin stația intermediară a conștiinței. Dacă plăcerea și durerea s-ar produce totuși la câțiva privilegiați, aceste stări n-ar face decît să mărturisească despre rezistența lor la reacția automată ce se va declanșa. Sau senzația nu are nici o rațiune de a fi, sau aflăm aici un început de libertate. Cum ne-am putea permite însă senzația să rezistăm la reacția ce se pregătește, atîta timp cît nu ne aduce la cunoștință nici un semn precis despre natura acesteia? Și ce altceva ar putea fi acel semn, dacă nu schița oarecum pre-formatoare a mișcărilor automate viitoare, aflată în interiorul aceleiași senzații încercate? Starea afectivă nu trebuie pusă în corespondență doar cu zguduirile, mișcările sau fenomenele fizice care aparțin trecutului, ci și cu, de fapt mai ales cu cele care se pregătesc, cu cele care stau să fie.

Este adevărat că ultima ipoteză nu simplifică deloc problema. Cercetarea noastră este orientată în sensul descoperirii spațiului comun, din punct de vedere al mărimii, între un fenomen fizic și o stare de conștiință; se pare că am reușit doar să reorientăm dificultățile aflînd în interiorul stării actuale de conștiință mai curînd un indice al reacției viitoare decît transpunerea psihică a excitației trecute. Diferența între cele două ipoteze este, oricum, considerabilă. Mișcările moleculare despre care vorbeam anterior erau considerate în mod necesar inconștiente, deoarece nici o urmă a mișcării în sine nu subzistă în senzația ce o traduce în planul conștiinței. În schimb, mișcările automate care tind să urmeze excitației deja suportate, și care de fapt o prelungesc în mod natural, sînt conștientizate necesar

drept ceea ce sînt ele însele: mișcări. Atunci senzația însăși, al cărei rol este tocmai favorizarea alegerii între reacția automată și celelalte mișcări posibile, nu și-ar mai afla nici o rațiune de a fi. Intensitatea senzațiilor afective nu va fi decît conștientizarea mișcărilor involuntare începute, prefigurate oarecum în aceste stări, și care și-ar urma liber cursul dacă natura ne-ar fi creat roboți iar nu ființe conștiente.

Dacă acest raționament este întemeiat, nu vom putea compara o durere de o intensitate crescîndă cu o notă muzicală ce devine din ce în ce mai sonoră, ci mai curînd cu o simfonie în care se împletesc vocile unui număr tot mai mare de instrumente. În interiorul senzației caracteristice, care-și împrumută tonalitatea tuturor celorlalte, conștiința va descifra o multiplicitate variabilă de senzații eliminînd din diferite puncte periferice, contracții musculare, mișcări organice de toate tipurile. Înțelegerea acestor stări psihice elementare exprimă noile exigențe ale organismului în situația nouă în care se va afla. Altfel spus, intensitatea unei dureri este evaluată funcție de implicarea activă a unei zone variabile a organismului. Richet¹¹ a observat că raportăm o durere la o zonă cu atît mai bine delimitată, cu cît durerea respectivă este mai slabă; și dacă durerea crește în intensitate, o vom pune în relație cu întreg organul afectat. Richet conchide că „durerea iradiază cu atît mai mult cu cît este mai puternică”¹². Noi credem însă că această afirmație trebuie răsturnată, iar intensitatea durerii se cere definită precis prin numărul și întinderea părților corpului care reacționează simpatetic cu ea, în văzul și în deplina cunoaștere a conștiinței. Va fi suficient, pentru a vă convinge, să parcurgem împreună remarcabila prezentare pe care același autor o face senzației de dezgust: „Dacă excitația este slabă, este posibil să nu apară nici greața, nici voma... Dacă excitația este mai puternică, ea nu se limitează la regiunea pneumogastrică ci iradiază în aproape tot sistemul vieții organice, influențîndu-l. Chipul pălește, mușchii netezi ai pielii se contractă, epiderma se acoperă de o transpirație rece,

inima își suspendă bătaile: într-un cuvânt, se produce o perturbare organică generală consecutivă excitației măduvei spinale; această perturbare generală este supremă obiectivare a dezgustului”¹³. Dar se limitează dezgustul la a fi simplă manifestare? În ce va consta senzația generală de dezgust, dacă nu în suma acestor senzații elementare? Și ce am putea numi în acest caz drept intensitate crescândă dacă n-ar exista numărul crescător de senzații care se adaugă pe rînd senzațiilor deja știute? Darwin a conturat o schiță a reacțiilor consecutive unei dureri din ce în ce mai ascuțite: „Durerea va împinge un animal să facă eforturi dintre cele mai violente și mai variate pentru a se sustrage cauzei generatoare de rău... În suferința intensă, gura se contractă puternic, buzele se crispează, dinții se încleștează. Uneori ochii se deschid larg, alteori sprîncenele se contractă cu putere; corpul este scaldat în sudoare, circulația, ca și respirația, se modifică”¹⁴. Nu am propus noi măsurarea intensității durerii prin chiar acest tip de contracție a mușchilor interesați? Analizați-vă ideea pe care o aveți despre o suferință considerată extremă; determinînd astfel suferința respectivă, ați declarat-o, nu-i așa, insuportabilă, gata să incite organismul la mii de acte diverse pentru a i se sustrage. Ne imaginăm că un nerv poate transmite o durere independentă de orice altă reacție automată; sîntem, de asemenea, de acord că excitații variabile influențează în mod variabil acest nerv. Diferențele între senzații n-ar putea fi totuși niciodată interpretate de conștiință drept diferențe cantitative dacă nu le-ar fi fost atașate reacțiile de întindere și gravitate variabilă care le însoțesc de obicei. Fără intruziunea acestor reacții consecutive intensitatea durerii ar fi fost considerată drept calitate, nicidecum drept mărime.

Nu avem alte instrumente nici pentru a compara mai multe tipuri de plăceri. Ce poate fi o plăcere mai mare, dacă nu o plăcere preferabilă? Și ce ar putea fi această preferință dacă nu o anume dispoziție organică grație căreia organismul alege una dintre cele două plăceri simultan prezente? Analizați această

înclinație în sine și veți găsi în miezul ei mii de mici mișcări care abia încep, care se schițează în interiorul organelor interesate și chiar în restul corpului, ca și cum organismul ar păși cu totul în întâmpinarea plăcerii reprezentate. Definirea înclinației drept mișcare nu este metaforică.

În fața mai multor plăceri concepute de inteligență, organismul optează în mod spontan pentru una dintre ele, ca și cum ar împlini un act de reflexie. Oprirea avântului trupului depinde de fiecare dintre noi dar atracția plăcerii este tocmai această mișcare abia începută, și chiar acuitatea plăcerii, în timpul împlinirii ei, nu este altceva decât inerția trupului care se supune primei mișcări, respingînd orice altă senzație. Fără forța de inerție, de care devenim conștienți prin rezistența opusă factorilor perturbatori, plăcerea ar rămîne în continuare o stare, iar nu o mărime. În lumea morală, ca și în cea fizică, atracția ne ajută să explicăm mișcarea mai curînd decât să o producem.

Am analizat separat senzațiile afective. Să remarcăm acum că multe dintre senzațiile reprezentative au un caracter afectiv, inducîndu-ne o reacție pe care o luăm de obicei în considerație în aprecierea intensității lor. O creștere bruscă a luminii se traduce pentru noi printr-o senzație caracteristică ce prezintă analogii cu întunecarea trecătoare a vederii, fără a fi încă dureroasă. Sporirea amplitudinii vibrației sonore provoacă, mai întîi în zona capului, apoi în întreg organismul, efectul de vibrație sau o stare de șoc. Alte senzații reprezentative: cele ale gustului, mirosului și temperaturii prezintă, în mod constant, un același caracter agreabil sau dezagreabil. Între aromele mai mult sau mai puțin amare nu veți discerne decât diferențe calitative; sînt, în fond, asemeni nuanțelor aceleiași culori. Diferențele calitative sînt de asemenea interpretate și ca diferențe cantitative, datorită caracterului lor afectiv și mișcărilor variabile de reacție – plăcere sau dezgust –, pe care ni le sugerează. În plus, chiar cînd senzația se păstrează

pur reprezentativă, cauza ei exterioară nu poate depăși un anumit grad de forță sau de inconsistență fără a genera în organism mișcări de care ne vom servi ulterior pentru a o măsura. Uneori, o senzație se insinuează și sîntem nevoiți să depunem un oarecare efort pentru a o percepe ca atare; alteori, din contră, ne invadează, ni se impune cu atîta forță și ne absoarbe pe de-a întregul, încît sîntem nevoiți să luptăm pentru a o înlătura, pentru a ne păstra asemănători nouă înșine. În primul caz, senzația este determinată ca fiind puțin intensă; în cel de-al doilea – foarte intensă. Pentru a percepe un sunet îndepărtat, un miros vag sau o lumină slabă, întreg organismul este încordat, atent. Starea de atenție apare datorită slabei intensități a mirosului ori luminii, care se cere compensată printr-o intensificare a efortului perceptiv. Invers, intensitatea maximă a senzațiilor o recunoaștem cu ușurință în mișcările irezistibile ale reacției automate, sau în starea de neputință pe care ne-o induce respectiva senzație. O bubuitură de tun trasă în imediata noastră apropiere, o lumină orbitoare, neașteptată, ne fac să pierdem o secundă conștiința propriei noastre personalități; acest tip de stare s-ar putea prelungi la un subiect cu anume predispoziții. Trebuie să adăugăm că importanța intensităților numite medii, – pe care le considerăm la același nivel cu senzațiile reprezentative –, o apreciem de obicei în comparație cu intensitatea substituită sau avînd în vedere frecvența cu care această intensitate se repetă. Tic-tac-ul ceasului pare mai puternic în timpul nopții pentru că se instalează fără greutate într-o conștiință aproape golită de idei și senzații. Conversația într-o limbă necunoscută nouă ne creează impresia unei vorbiri puternice pentru că respectivele cuvinte, al căror sens ne scapă, nu evocă în noi nici o idee, acaparîndu-ne atenția asemenea tic-tac-ului nocturn, fulgerînd în mijlocul unui soi de opacitate intelectuală. Cu aceste senzații medii intrăm în sfera unei serii de fapte psihice a căror intensitate trebuie să aibă o semnificație aparte.

Pentru că, deși de cele mai multe ori organismul nu prezintă, cel puțin aparent, nici o reacție, totuși continuăm să traducem drept mărime înălțimea unui sunet, intensitatea luminii, saturația unei culori. Observarea minuțioasă a mutațiilor petrecute în intimitatea organismului când auzim o anumită notă, când percepem o culoare oarecare, ne rezervă numeroase surprize: Ch. Féré demonstrează în acest sens că orice senzație este însoțită de creșterea forței musculare, măsurabilă cu dinamometrul¹⁵. Sporirea forței musculare nu surprinde, totuși, conștiința. Și dacă avem în vedere precizia cu care distingem sunetele și culorile, greutatea și temperatura, vom înțelege desigur că este în joc un alt mod de apreciere. Natura acestui element apreciativ, este, de altfel, ușor de determinat.

Pe măsură ce o senzație își pierde caracterul afectiv pentru a trece în starea de reprezentare, mișcările reacției induse de senzația respectivă tind să dispară; dar percepem în continuare cauza exterioară, obiectul, sau, dacă nu îl percepem în prezent, l-am perceput într-un timp anterior și îl actualizăm prin gândire. Or, cauza exterioară este extensivă, deci măsurabilă: experiența de fiecare clipă, începută o dată cu primele scipiri de conștiință și care se continuă de-a lungul întregii existențe, ne confirmă faptul că nuanței determinante a senzației îi corespunde o valoare determinată a excitației. Sîntem obișnuiți să asociem calității efectului ideea unei anumite cantități a cauzei; în cele din urmă, cum se întîmplă cu toate percepțiile dobîndite, vom termina prin a înlocui senzația cu ideea și calitatea efectului cu cantitatea cauzei. Este punctul în care intensitatea, care nu era decît o nuanță sau o calitate a senzației, se transformă în mărime. Veți conștientiza cu ușurință acest proces făcînd, de exemplu, următoarea experiență: ținînd un ac în mîna dreaptă, înțepați-vă din ce în ce mai profund brațul stîng. Veți simți la început un fel de gîdilare, apoi un contact căruia îi urmează o înțepătură, pe urmă o durere precis localizată într-un punct și, în final, iradierea durerii în regiunile înconjurătoare. Dacă veți reflecta cu atenție,

veți observa că sînt puse în joc atît senzații calitativ distincte, cît și varietăți ce aparțin aceleiași specii. Cu toate acestea, veți vorbi totuși despre una și aceeași senzație din ce în ce mai cotropitoare, de o singură înțepătură din ce în ce mai intensă. Fără să vă dați seama, ați localizat efortul progresiv al mîinii drepte care e supusă înțepăturilor. Ați introdus cauza în efect și veți interpreta inconștient calitatea drept cantitate, intensitatea drept mărime. Observațiile anterioare sînt valabile pentru intensitatea oricărei senzații reprezentative.

Senzațiile sunetelor prezintă grade bine delimitate de intensitate. Am stabilit deja că trebuie ținut seama de caracterul afectiv al senzațiilor reprezentative, de șocul organismului în ansamblu. Am arătat de asemenea, că un sunet intens este acela care ne acaparează în întregime atenția, înlocuindu-le pe toate celelalte. Dar faceți abstracție de șoc, de vibrația bine circumscrisă pe care o resimțiți în zona capului sau în întreg organismul; faceți abstracție și de concurența dintre sunetele simultane: va mai rămîne altceva în afara unei indefinibile calități a sunetului receptat? Și această calitate este tradusă în termeni de mărime, poate pentru că ați obținut-o și dumneavoastră înșivă, de mii de ori, lovind de exemplu, un obiect oarecare, irosind astfel o cantitate determinată de efort. Știți, de asemenea, pînă la ce punct trebuie să ridicați vocea pentru a obține un sunet analog; ideea acestor eforturi determinate este aceea care se face prezentă instantaneu în spirit cînd judecați intensitatea sunetului drept mărime. Wundt¹⁶ a atras atenția asupra legăturilor speciale între fibrele nervoase vocale și auditive, care se săvîrșesc la nivelul creierului uman. Nu s-a spus oare că a asculta înseamnă a vorbi cu sine însuși? Există nevropați care nu pot asista la o conversație fără a-și frămînta buzele; în cazul lor, nu este decît desfășurarea la limită a faptelor petrecute în interiorul fiecăruia dintre noi. Cum altfel am putea înțelege forța expresivă – sau mai curînd sugestivă – a muzicii, dacă nu vom fi de acord că repetăm interior sunetele auzite, transfor-

mîndu-ne astfel în starea psihologică din care s-au născut, stare deosebită, pe care n-am putea-o exprima, dar care ne este sugerată confuz prin mișcările ansamblului organismului.

Cînd vorbim despre intensitatea unui sunet de amplitudine medie ca despre o mărime, ne referim mai ales la efortul variabil pe care ar trebui să-l depunem pentru a ne procura din nou o aceeași senzație auditivă. Alături de intensitate distingem însă un alt atribut al sunetului: înălțimea. Diferențele de înălțime percepute de ureche sînt diferențe cantitative? Să admitem că acuitatea superioară a sunetului evocă imaginea unei mai înalte localizări în spațiu. Dar asta înseamnă că și notele unei game — ca senzații auditive —, diferă între ele și altfel, nu doar calitativ? Uitați ceea ce fizica v-a învățat și analizați cu minuție ideea pe care o aveți despre o notă mai mult sau mai puțin înaltă; veți vedea că vă gîndiți de fapt la efortul pe care mușchiul coardelor vocale trebuie să-l depună spre a realiza respectivul sunet. Pentru că efortul prin care vocea trece de la o notă la alta este discontinuu, vă veți reprezenta notele succesive drept puncte în spațiu, pe care le atingeți succesiv, prin salturi bruște, învingînd de fiecare dată intervalul vid care le separă; aceasta este explicația intervalelor imparate între notele unei game. Rămîne să stabilim de ce eșalonăm aceste sunete pe o linie verticală, nu orizontală și de ce obișnuim să spunem că sunetele urcă sau coboară, după caz. Este incontestabil faptul că notele ascuțite par a produce efecte de rezonanță la nivelul capului, iar notele grave — la nivelul cutiei toracice. Această percepție, reală sau iluzorie, a contribuit fără îndoială la dispunerea verticală a intervalelor. Să mai remarcăm că la un cîntăreț neexperimentat efortul coardelor vocale este direct proporțional cu regiunea interesată a organismului; de aceea, efortul respectiv este resimțit ca fiind mai intens. Și cum mișcarea expiratorie este de jos în sus, aceeași direcție, cea a curenților de aer produși, va fi atribuită și sunetelor. Rezonanța simpatetică a unei mai mari regiuni a corpului cu mușchii vocali se traduce deci prin această

mișcare orientată de jos în sus. Vom spune despre o notă că este mai înaltă atunci când corpul face un efort ca pentru a atinge un obiect aflat la un nivel mai înalt în spațiu. În acest mod s-a format obișnuința de a atribui o înălțime fiecărei note; iar când fizicienii au definit înălțimea unui sunet prin numărul de vibrații corespunzătoare, s-a afirmat fără ezitare că perechea percepe de fapt direct diferențele de cantitate. Dar sunetul rămîne calitate pură, chiar dacă îi adăugăm efortul muscular care-l produce sau vibrația care-l explică.

Experiențele de dată recentă ale lui Blix, Goldscheider și Donaldson¹⁷ au arătat că nu aceleași puncte ale organismului resimt frigul și căldura.

Fiziologia tinde deja să stabilească diferențe de natură, nu doar de grad, între senzațiile de frig și cele de căldură. Dar observația psihologică merge mai departe, pentru că unei conștiințe atente nu-i va fi dificil să stabilească diferențe specifice între diverse senzații de căldură, ca și între senzațiile de frig. O căldură mai intensă este cu adevărat o altă căldură. O desemnăm ca fiind mai intensă pentru că am resimțit de mii de ori această modificare a intensității la apropierea de o sursă de căldură sau când o suprafață din ce în ce mai mare a corpului a fost afectată. De altfel, senzațiile de frig sau de căldură se transformă ușor în senzații afective inducându-ne reacții de grade diferite prin prisma cărora măsurăm cauza exterioară. Cum am putea deci să nu stabilim diferențe cantitative analoge între senzațiile care corespund forțelor intermediare ale cauzei respective? Nu vom mai insista asupra acestui punct; rămîne ca fiecare dintre dumneavoastră să se analizeze cu atenție făcînd *tabula rasa* din tot ceea ce v-a învățat experiența anterioară despre cauzele senzațiilor, așezîndu-vă, fără pre-judecăți, față în față cu senzația însăși. Rezultatul acestui examen nu poate fi îndoielnic; vom remarca cu ușurință că mărimea senzației reprezentative este legată de înlocuirea efectului prin cauză iar intensitatea elementului afectiv este determinată prin introducerea în interio-

rul senzației a mișcărilor variabile de reacție, care nu fac decît să prelungească în interior excitația externă. Vă propunem același examen pentru senzațiile de presiune și de greutate. Cînd spuneți despre o presiune exercitată asupra mîinii dumneavoastră că devine din ce în ce mai puternică, vă reprezentați de fapt contactul devenit presiune, apoi durerea și faptul că această durere însăși a iradiat în regiunile învecinate, trecînd prin mai multe faze intermediare.

Continuați analiza și observați mai ales dacă nu cumva vă raportați la efortul din ce în ce mai intens – adică din ce în ce mai intens – pe care-l opuneți presiunii exterioare. Psihofizicianul care ridică o greutate mai mare spune că resimte o sporire a senzației. Observați dacă nu cumva această creștere a senzației n-ar trebui numită senzație de creștere. Toată dificultatea se concentrează în jurul acestui punct pentru că, dacă în primul caz senzația va fi considerată drept cantitate – ca și cauza sa exterioară –, în cel de-al doilea senzația este privită drept calitate reprezentativă pentru mărimea propriei sale cauze. Distincția între ușor și greu, ca și aceea între cald și frig, ar putea fi considerată învechită, naivă. Dar naivitatea însăși transformă această distincție într-o realitate psihologică. Și nu numai greul și ușorul apar în fața conștiinței respective diferite, ci și gradele diferite din interiorul genurilor respective se constituie în tot atîtea specii autonome. Trebuie să adăugăm că diferența calitativă se traduce aici spontan în diferență cantitativă datorită efortului de întindere variabilă furnizat de organism pentru ridicarea greutății date. Vă veți convinge ușor de adevărul celor de mai sus dacă veți încerca să ridicați un paner despre care vi s-a spus în prealabil că este plin cu fier, cînd de fapt este gol. Veți avea impresia unei pierderi de echilibru cînd veți constata realitatea, ca și cum mușchii străini ar fi fost alertați înaintea efectuării operației și acum ar încerca o bruscă nedumerire. Măsurați deci senzația de greutate într-un punct dat prin prisma numărului și a naturii eforturilor simpatice împlinite în diverse

puncte ale organismului; senzația în sine ar rămîne pur calitativă dacă n-ați fi introdus în ea ideea de greutate. Ceea ce vă întărește iluzia asupra acestei probleme este obișnuința de a crede în percepția imediată a unei mișcări omogene într-un spațiu omogen. Cînd brațul ridică o greutate ușoară, restul corpului păstrîndu-se imobil, resimțim o serie de senzații musculare, fiecare avînd un „semn distinctiv” o nuanță proprie; această serie este interpretată de conștiință în sensul unei mișcări continue în spațiu. Dacă ridicăm noi, la aceeași înălțime și cu aceeași viteză, un corp mai greu, vom trece printr-o serie nouă de senzații musculare, în care fiecare senzație diferă de termenul corespunzător al seriei precedente. De toate aceste date ne putem convinge la o atentă analiză. Cum interpretăm și seria cea nouă în sensul unei mișcări continue, care are aceeași direcție, durată și viteză cu mișcarea precedentă, conștiința va trebui să caute în altă parte, în afara mișcării înseși, diferențele între cele două serii de senzații. Conștiința va materializa această diferență la extremitatea brațului care se mișcă; se va convinge apoi pe sine că senzația de mișcare a fost aceeași în ambele situații, în timp ce senzația de greutate a diferit cantitativ. Conștiința reflexivă face distincția între mișcare și greutate; în schimb, conștiința imediată are senzația unei mișcări oarecum anevoioase și această senzație însăși se rezolvă, prin analiză, într-o serie de senzații musculare, fiecare senzație reprezentînd, prin nuanța proprie, locul în care se produce, și prin colorația sa – mărimea greutății ridicate.

Considerăm intensitatea luminii cantitate sau o numim tot în termenii calitativi? Poate n-am remarcat îndeajuns multitudinea de elemente diferite care concură în viața cotidiană la indicarea naturii sursei luminoase. Este bine știut faptul că lumina este considerată îndepărtată sau aproape stinsă cînd ne este greu să fixăm contururile celor înconjurătoare și detaliile lucrurilor. Experiența ne-a învățat că trebuie să atribuim unei forțe superioare cauzei senzația afectivă, preludiu al diminuării

momentane a vederii, pe care o încercăm în anumite situații. Liniile corpurilor, ca și umbrele proiectate se detașează diferit, funcție de creșterea sau diminuarea numărului de surse luminoase. Credem că ar trebui să analizăm mai îndeaproape schimbările de nuanță suportate de suprafețele colorate – chiar și de culorile pure ale spectrului – sub influența unei lumini mai slabe sau mai strălucitoare. Pe măsură ce sursa luminoasă se apropie, violetul capătă o tentă albastrie, verdele tinde spre galben stins, roșul – spre galben strălucitor. Invers, când lumina se depărtează, albastrul de peruză trece drept violet, galbenul în verde; roșul, verdele și violetul vor sfârși prin a se apropia de galben pal. Schimbările de tentă au fost deja remarcate de fizicieni¹⁸; dar pentru noi este surprinzător faptul că majoritatea indivizilor ignoră aceste date și nu le acordă atenție fără a fi fost anterior informați. Fiind hotărâți să interpretăm modificările calitative drept cantitative, vom începe prin a stabili drept principiu faptul că fiecare obiect are o culoare proprie, determinată și invariabilă. Și când tenta unor obiecte se apropie de galben sau de albastru, nu vom spune că obiectul respectiv își schimbă culoarea sub influența unei creșteri sau diminuări a sursei luminoase, ci vom afirma că respectiva culoare rămîne aceeași și ceea ce variază sînt senzațiile noastre; senzațiile intensității luminoase. Și în acest caz substituim impresia calitativă primită de conștiință cu interpretarea cantitativă pe care ne-o livrează înțelegerea comună. Helmholtz a semnalat un fenomen de interpretare de același gen, dar ceva mai complicat: „Dacă amestecăm albul cu două culori spectrale și dacă sporim sau diminuăm în interiorul aceluiasi raport intensitățile celor două lumini cromatice în așa fel încît proporțiile amestecului să se păstreze constante, culoarea rezultată rămîne aceeași, deși raportul de intensitate a senzațiilor se modifică evident... Aceasta se datorează faptului că lumina solară, pe care în timpul zilei o considerăm drept alb normal, suportă ea însăși modificări analoge de nuanță, o dată cu variația intensității luminoase”¹⁹.

Cu toate acestea, deși judecăm variațiile sursei luminoase prin modificările relative ale culorii obiectelor înconjurătoare, nu la fel procedăm în cazurile simple când un obiect unic, o suprafață albă de exemplu, trece succesiv prin diferite grade de luminozitate. Vom insista în mod special asupra acestui ultim punct. Fizica vorbește despre grade de intensitate luminoasă ca și cum ar avea de a face cu veritabile cantități: nu le măsoară oare cu fotometrul? Psihofizicianul merge mai departe: pretinde că ochiul însuși e cel care evoluează intensitățile luminoase. Delboeuf²⁰, apoi Lehmann și Neiglick²¹ au încercat printr-o serie de experiențe să stabilească formula psihofizică a măsurabilității directe a senzațiilor noastre luminoase. Nu contestăm rezultatele acestor experiențe, nici valoarea procedeeleor fotometrice; dar totul depinde de modul de interpretare a datelor obținute.

Priviți cu atenție o foaie de hîrtie luminată de patru lumînări și stingeți succesiv una, două, apoi trei dintre ele. Veți spune că suprafața hîrtiei rămîne albă și strălucirea ei diminuată. Știți că o lumînare tocmai a fost stinsă, și chiar dacă nu ați fi știut, ați fi notat cu siguranță, de mai multe ori, schimbările analoge ale aspectului unei suprafețe albe o dată cu diminuarea sursei luminoase. Încercați însă să renunțați la amintiri și la rigorile obișnuite impuse de limbaj; ceea ce ați remarcat în mod real nu este diminuarea luminării suprafeței albe, ci stratul de umbră ce a trecut peste această suprafață în clipa în care se stinge lumînarea. Pentru conștiință, umbra este la fel de reală ca lumina însăși. Și dacă numiți drept albă suprafața primitivă în toată strălucirea sa, va trebui să căutați un alt nume pentru ceea ce observați, pentru că este pur și simplu altceva: am putea spune că este o nouă nuanță de alb. Trebuie să dezvăluim acum totul? Ei bine, am fost obișnuiți de experiențele anterioare și de anumite teorii fizice, să considerăm negrul drept o absență sau cel puțin ca un minimum de senzație luminoasă, iar nuanțele succesive de gri – ca intensități descrescătoare ale luminii albe.

De fapt, negrul are tot atîta realitate în fața conștiinței ca și albul, iar intensitățile descrescînde ale luminii albe ce luminează o suprafață dată vor fi considerate de conștiința neavertizată drept nuanțe diferite oarecum analoge diverselor culori ale spectrului. Am putea argumenta prin aceea că modificarea este continuă în cauza exterioară dar discontinuă în senzație, că lumina poate crește sau se poate diminua în timp, fără a apărea vreo modificare vizibilă pentru observator în iluminarea suprafeței albe. Iluminarea respectivă apare modificată doar dacă diminuarea sau creșterea luminii exterioare vor fi capabile să genereze o nouă calitate. Variațiile strălucirii unei culori date –, abstracție făcînd de elementele de ordin afectiv analizate mai sus –, sînt reductibile în fond la schimbări calitative – cu condiția să nu fim tributari obișnuinței de a înlocui efectul prin cauză și de a substitui datele științei impresiilor noastre naive. Aminteam înainte despre gradele de saturație. Dacă diversele intensități ale unei culori corespund nuanțelor diferite cuprinse între această culoare și negru, atunci gradele de saturație sînt un fel de nuanțe intermediare între respectiva culoare și albul pur. Vom afirma, prin urmare, că orice culoare poate fi considerată sub un dublu aspect: din punct de vedere al albului și prin prisma negrului. Negrul va fi pentru intensitate ceea ce albul este pentru saturație.

Vom înțelege abia acum sensul real al experienței fotometrice. O lumînare amplasată la o distanță dată de o foaie de hîrtie luminează într-un anumit mod; dublînd distanța, veți constata că aveți nevoie de patru lumînări pentru a realiza aceeași senzație luminoasă. Veți putea conchide deci că dublarea distanței, neînsoțită de augmentarea intensității sursei luminoase va fi generat un efect de patru ori mai redus. Dar este evident că efectul vizat aici este de natură fizică, nu psihologică. Nu putem afirma că am pus în relație două senzații diferite, ci am utilizat o senzație unică pentru a compara două surse luminoase diferite, a doua cvadruplă față de prima, dar de două ori mai îndepărtată. Într-un cuvînt, fizicianul nu folosește senzații duble

sau triple unele față de celelalte, ci doar senzații identice folosite ca intermediar între două cantități fizice diferite pe care va încerca să le aducă la egalitate. Senzația luminoasă îndeplinește aici rolul acelei necunoscute auxiliare pe care matematicianul o introduce în calcul fără a o regăsi în rezultatul final.

Cu totul altul este obiectul psihofizicianului: el studiază senzația luminoasă în sine, pretinzând că reușește să o și măsoare. Uneori va proceda la o integrare a diferențelor infinit de mici, după metoda lui Fechner; alteori va pune direct în comparație două senzații. Ultima metodă, datorată lui Plateau și Delboeuf, diferă mult mai puțin decît s-a crezut pînă acum de metoda lui Fechner; ne vom ocupa totuși de ea pentru că face referiri speciale asupra senzațiilor luminoase. Delboeuf plasează în fața unui observator trei inele concentrice de strălucire diferită. Un dispozitiv ingenios îi permite să treacă pe rînd fiecare inel prin toate nuanțele intermediare între alb și negru. Să presupunem că două dintre aceste nuanțe vor produce simultan la suprafața a două inele o nuanță cenușie constantă; să le notăm cu A și B . Delboeuf variază strălucirea C a celui de al treilea inel și cere observatorului să-i comunice dacă nuanța cenușie B îi apare egal depărtată de celelalte două. La un moment dat, observatorul va declara contrastul AB ca fiind egal cu contrastul BC . După Delboeuf, acest tip de experiment face posibilă alcătuirea unei scări a intensităților luminoase în care trecerea de la o senzație la alta se face prin contraste sensibil egale; senzațiile s-ar măsura astfel unele prin celelalte. Nu-l vom urma pe Delboeuf în concluziile sale asupra acestui remarcabil experiment. După opinia noastră, întrebarea esențială, unica de altfel, este de a ști dacă un contrast AB format din elementele A și B este realmente egal cu contrastul BC , de o structură diferită. Întemeierea psihofizicii ca știință este intim legată de demonstrarea valabilă a egalității celor două senzații neidentice. Nouă însă această egalitate ne apare îndoielnică; de fapt este destul de ușor de explicat cum o senzație a unei intensități

luminoase poate fi considerată egal depărtată de alte două senzații.

Să presupunem pentru o clipă că, încă de la naștere, variațiile de intensitate ale unei serii luminoase ar fi traduse de conștiință în percepția succesivă a diverselor culori ale spectrului. Este neîndoielnic că toate aceste culori ne-ar fi apărut asemenea notelor unei game, asemeni gradelor mai mult sau mai puțin depărtate ale unei scări, într-un cuvânt – ca mărime. Pe de altă parte, ar fi fost ușor de asigurat fiecărei senzații un loc clar în serii. Dacă o cauză extensivă variază în mod continuu, în schimb senzația de culoare variază discontinuu, trecînd de la o nuanță la alta. Oricît de numeroase ar fi nuanțele intermediare între cele două culori *A* și *B*, vom putea întotdeauna să le numărăm în gînd măcar superficial, și să verificăm dacă acel număr este relativ egal cu numărul nuanțelor care separă *B* de o altă culoare *C*. În acest ultim caz vom spune că *B* este egal depărtat de *A* și *C*, contrastul fiind același de ambele părți. Aceasta n-ar fi însă decît o interpretare comodă: căci chiar dacă numărul nuanțelor intermediare ar fi același în ambele părți, chiar dacă am trecut de la o nuanță la alta prin salturi bruște, tot nu vom ști dacă salturile respective sînt mărimi, și cu atît mai puțin mărimi egale. Pentru aceasta ar fi trebuit să demonstrăm că intermediarii de care ne-am servit în măsurare se regăsesc, sub o formă sau alta, în interiorul obiectului măsurat. În lipsa acestei din urmă demonstrații, o senzație poate fi doar metaforic considerată egală cu distanța dintre altele două.

Dacă vom dori să ne punem de acord cu ceea ce am afirmat mai sus despre intensitățile luminoase, va trebui să recunoaștem că diversele tente cenușii prezentate spre analiză de Delboeuf sînt analoge, pentru conștiință, culorilor; deci dacă vom declara o nuanță cenușie echidistantă față de alte două nuanțe cenușii, în același sens am putea afirma că oranjul, de exemplu, este egal depărtat de verde și de roșu. Numai că intervine aici o diferență: în întreaga noastră experiență anterioară succesiunea

de nuanțe cenușii s-a produs datorită augmentării sau diminuării progresive a iluminării. De aceea tratăm diferențele de strălucire astfel încât ne-am imaginat că pot fi determinate diferențele de colorație: înlocuind modificările de calitate cu variații de mărime. Măsurătoarea se face fără dificultăți, pentru că nuanțele succesive de gri datorate diminuării progresive a sursei luminoase sînt discontinue, fiind de fapt calități; vom putea ușor număra, cu aproximație, principalii intermediari care separă două nuanțe. Contrastul AB va fi declarat egal cu contrastul BC cînd imaginația, ajutată de memorie, va interpune de ambele părți un același număr de puncte de reper. Acest gen de apreciere este de altfel extrem de lipsit de finețe și bineînțeles, subiectiv. Mai ales, ne putem aștepta la o mulțime de ezitări și de mari abateri de la aprecierea stabilită dacă vom spori și mai mult diferența de strălucire între A și B – evaluarea tentelor intercalate reclamînd, în acest ultim caz, un efort din ce în ce mai mare. De fapt, aceasta se și întîmplă, și ne putem convinge ușor aruncînd o privire asupra celor două tabele întocmite de Delboeuf²². Pe măsură ce sporește diferența de strălucire între inelul exterior și inelul mediu, distanța între cifrele asupra cărora se oprește pe rînd un același observator sau observatori diferiți crește continuu, de la 3 pînă la 94, de la 5 la 73, de la 10 la 25, de la 7 la 40. Să lăsăm totuși la o parte aceste abateri; să presupunem că observatorii ar fi întotdeauna de acord cu ei înșiși sau între ei. Ar însemna că am stabilit astfel egalitatea între contrastele AB și BC ? Ar fi trebuit să dovedim mai întîi că două contraste elementare succesive sînt cantități egale; or, noi nu știm că aceste contraste sînt succesive. Ar fi trebuit apoi să fi demonstrat că într-o tentă gri dată se regăsesc nuanțele inferioare pe care imaginația le-a depășit pentru a evalua intensitatea obiectivă a sursei de lumină.

Într-un cuvînt, psihofizica lui Delboeuf presupune un postulat teoretic de cea mai mare importanță, inutil disimulat în aparențe experimentale, pe care îl vom formula astfel: „Cînd

sporim în mod continuu cantitatea obiectivă de lumină, diferențele dintre tentele cenușii obținute succesiv, diferențe care traduc – fiecare în parte – cea mai mică creștere perceptibilă, a excitației fizice, sînt de fapt cantități egale între ele. În plus, putem pune semnul egal între oricare dintre senzațiile obținute și suma diferențelor care separă între ele senzațiile anterioare, începînd de la senzația nulă”. – Or, acesta este și postulatul psihofizicii lui Fechner pe care o vom analiza în continuare.

Fechner pleacă de la o lege descoperită de Weber conform căreia, dată fiind o anume excitație ce provoacă o anume senzație, cantitatea de excitație care trebuie adăugată primeia, în așa fel încît conștiința să observe modificare, se va afla într-un raport constant cu ea. Astfel, notînd cu E excitația corespunzătoare senzației S și prin ΔE cantitatea de excitație de aceeași natură, care trebuie adăugată primeia pentru a realiza o senzație de diferență, vom obține următorul raport: $\Delta E/E = \text{constant}$. Această formulă a fost modificată de discipolii lui Fechner. Noi ne vom păstra în afara disputei, experiența fiind cea care va alege între relația stabilită de Weber și relațiile care tind să i se substituie. Nu vom face nici un secret din faptul că admitem existența probabilă a unei legi de acest gen. De fapt, aici nu este vorba despre măsurarea senzației ci doar despre determinarea momentului precis în care o creștere a excitației generează modificarea ei. Or, dacă o cantitate determinată de excitație produce o nuanță determinată a senzației, este evident că o cantitate minimă de excitație necesară pentru a provoca o modificare a acestei nuanțe este de asemenea determinată; și pentru că această cantitate nu este constantă, va trebui deci să fie funcție de excitația căreia i se adaugă. Dar cum se face trecerea de la relația dintre excitație și creșterea sa minimă la ecuația care face legătura între „cantitatea de senzație” și excitația corespunzătoare? Toată psihofizica se află concentrată

în această trecere, care merită de altfel analizată cu o extremă atenție.

Distingem mai multe artificii diferite în operația prin care facem trecerea de la experiența lui Weber, cu toate seriile de experiențe asemănătoare, la o lege psihofizică de tipul legii lui Fechner. Am convenit deci să considerăm drept creștere a senzației (S) conștiința pe care o avem despre creșterea excitației; o vom nota cu ΔS . Numim cu titlu de principiu faptul că toate senzațiile ΔS corespunzătoare celei mai mici creșteri perceptibile a unei excitații sînt egale între ele. Le vom considera astfel drept cantități; aceste cantități sînt, pe de o parte, întotdeauna egale între ele, în timp ce, pe de altă parte, experiența a stabilit o relație de tipul $\Delta E = f(E)$ între excitația E și creșterea ei minimă; constanța lui ΔS se exprimă prin formula $\Delta S = C \times \Delta E / f(E)$ unde C este o cantitate constantă. Am convenit să înlocuim diferențele foarte mici ΔS și ΔE cu diferențe infinit de mici dS și dE , de unde, de data aceasta rezultă o ecuație diferențială: $dS = C \times dE / f(E)$ Nu ne mai rămîne altceva decît să integrăm cei doi termeni pentru a obține relația căutată: $S = C \times \int_0^E dE / f(E)$ Săvîrșim astfel trecerea de la o lege verificată care viza doar apariția senzației, la o lege neverificabilă care stabilește măsura senzației.

Fără a intra în detalii în ceea ce privește această ingenioasă operație, vom arăta totuși sumar cum a reușit Fechner să surprindă adevărata dificultate a problemei, cum a încercat să o depășească și care este, după părerea noastră, viciul raționamentului său.

Fechner a înțeles că nu putem introduce măsura în psihologie fără a defini în prealabil egalitatea și adîția a două stări simple, de exemplu a două senzații. Totuși, dacă ele nu sînt identice, nu vedem cum două senzații ar putea fi egale. Fără îndoială, în lumea fizică egalitatea nu este sinonimă cu identitatea. Orice fenomen se prezintă sub un dublu aspect: calitativ

și extensiv. Nimic nu ne împiedică să facem abstracție de primul aspect; obținem astfel termenii posibili de a fi suprapuși unul altuia – direct sau indirect, adică termeni capabili de a fi identificați. Or, tocmai elementul calitativ pe care începem prin a-l elimina din obiectele exterioare pentru a putea întemeia operația de măsurare este acela pe care psihofizica îl reține și pretinde a-l măsura. Încercările psihofizicii de a evalua calitatea Q printr-o oarecare cantitate fizică Q' situată mai jos de Q , sînt zadarnice. Pentru că ar fi trebuit demonstrat în prealabil faptul că Q este funcție de Q' , iar această ipotetică demonstrație nu este posibilă decît dacă am fi măsurat înainte calitatea Q printr-o fracție oarecare din ea însăși. Astfel nimic n-ar mai împiedica măsurarea senzației de căldură prin grade de temperatură; dar aceasta n-ar fi decît o convenție, iar psihofizica tinde să elimine tocmai această convenție și să stabilească exact modul în care senzația de căldură variază o dată cu temperatura. Pe scurt, se pare că două senzații diferite nu vor putea fi considerate egale dacă nu păstrează cîte un rest identic după eliminarea diferenței calitative; pe de altă parte, această diferență calitativă este tot ceea ce resimte de fapt individul. O dată eliminată, nu înțelegem care ar mai putea fi „restul” de luat în discuție.

Originalitatea lui Fechner constă în ne-judecarea acestei dificultăți insurmontabile. Profitînd de faptul că senzația variază prin salturi bruște cînd excitația crește în mod continuu, el nu va ezita să desemneze diferențele de senzație prin același nume; le va numi diferențe minimale, fiecare corespunzînd celei mai mici creșteri perceptibile a excitației exterioare. Începînd din acest moment, putem ignora nuanța sau calitatea specifică a diferențelor succesive. Se va păstra un fond comun prin intermediul căruia ele se vor identifica cumva împreună: sînt minimale, atît unele cît și celelalte. Iată care ar fi mult căutata definiție a egalității. Definiția adității va decurge în continuare, firesc. Pentru că, dacă tratăm drept cantitate diferența observată de conștiință între două senzații care se succed pe parcursul unei

creșteri continue a excitației, dacă o vom nota pe prima cu S și pe cea de a doua cu $S + \Delta S$, va trebui să considerăm senzația în întregime drept o sumă obținută prin adăugarea diferențelor minimale pe care le traversăm înainte de a atinge senzația respectivă. Nu ne va mai rămâne nimic altceva decât să folosim această definiție pentru a stabili relația dintre diferențele ΔS și ΔE mai întâi, și apoi, prin intermediul diferențialelor, relația între cele două variabile. Este adevărat că matematicienii ar putea protesta împotriva trecerii de la diferențe la diferențiale; psihologii s-ar putea întreba dacă nu cumva cantitatea ΔS , în loc de a fi constantă, nu variază și ea asemenea senzației S înseși²⁴; în fine, ar putea fi pus în discuție însuși sensul real al legii psihofizicii, o dată stabilită.

Prin însuși faptul că admitem că ΔS este o cantitate iar S o sumă, înseamnă că sîntem de acord cu postulatul fundamental al întregului discurs psihofizic.

Dar chiar acest postulat ne pare contestabil și chiar destul de puțin inteligibil. Să presupunem că resimțim o senzație S și că, sporind în mod continuu excitația, vom percepe respectiva creștere după un anumit timp. Iată-ne avertizați de sporirea cauzei; dar ce raport vom stabili între acest avertisment și o diferență? În acest caz, avertismentul constă în schimbarea stării primitive S în S' . Dar pentru ca trecerea de la S la S' să fie comparabilă unei diferențe aritmetice, ar fi trebuit să fi conștientizat în prealabil intervalul dintre S și S' și faptul sporirii prin adăugare a senzației S . Notînd această trecere cu ΔS , de exemplu, o transformați, mai întâi, într-o realitate, într-o cantitate, apoi. Dar nu veți putea explica în ce anume această trecere este cantitativă, și, mai mult decât atît, veți observa, analizînd-o cu atenție, că nu este nici măcar o realitate. Reale nu sînt decât stările prin care ați trecut: S și S' . Fără îndoială că în cazul în care S și S' ar fi fost numere, am fi putut afirma realitatea diferenței $S' - S$, chiar dacă nu ar fi fost cunoscuți decât acești doi termeni. Numărul $S' - S$, care este o sumă de unități, va reprezenta cu

precizie momentele succesive ale aditiei, prin care facem trecerea de la S la S' . Dar dacă S și S' sînt stări simple, nu numere, în ce va consta intervalul care le separă? Ce altceva ar putea fi trecerea de la prima la a doua stare dacă nu un act al gîndirii care asimilează arbitrar și în favoarea cauzei succesiunea a două stări, diferențierea a două mărimi?

Apar două alternative: sau țineți cont de datele conștiinței, sau folosiți un mod de reprezentare convențional. Optînd pentru prima posibilitate, veți observa că între S și S' există o diferență asemănătoare celei dintre nuanțele curcubeului, și nu veți afla nici un interval de mărime. În cea de a doua variantă ați putea introduce simbolul ΔS și doar prin convenție ne-ați putea vorbi despre diferență aritmetică și tot prin convenție puteți asimila o senzație dată unei sume. Jules Tannery, cel mai pătrunzător dintre criticii lui Fechner, este acela care a adus lumină în acest ultim punct obscur: „Vom spune, de exemplu, că o senzație de 50 de grade este exprimată prin numărul senzațiilor diferențiale care s-au succedat cu începere de la absența senzației, pînă la atingerea senzației de 50 de grade... Nu văd aici nimic altceva decît o definiție, pe cît de legitimă, pe atît de arbitrară”²⁵.

Orice s-ar spune, noi nu vom crede că metoda gradațiilor mijlocii a situat psihofizica pe o cale nouă. Originalitatea lui Delboeuf s-a limitat la găsirea unui caz particular în care conștiința a părut a-i da dreptate lui Fechner, iar simțul comun a funcționat el însuși ca psihofizician. S-a pus întrebarea dacă anumite senzații nu ne apar în mod imediat ca egale deși ele sînt diferite, și dacă nu am putea alcătui, prin intermediul lor, un tabel al senzațiilor duble, triple sau cvadruple unele pentru celelalte. Eroarea lui Fechner este de a fi crezut în existența unui interval între două senzații succesive S și S' , atîta timp cît de fapt între ele nu este decît o simplă trecere și nu o diferență în sensul aritmetic al termenului. Dacă cei doi termeni între care se efectuează trecerea ar putea fi dați simultan, am avea de a face de această dată cu un contrast în afara trecerii; și deși

nici contrastul n-ar fi o diferență aritmetică, ar prezenta totuși anumite asemănări cu aceasta din urmă. Termenii comparați se află laolaltă asemenea numerelor într-o operație de scădere. Să presupunem acum că cele două senzații sînt de aceeași natură și că în experiențele noastre anterioare le-am resimțit în timpul creșterii continue a excitației fizice; este mai mult decît sigur că și acum vom înlocui efectul prin cauză și că ideea de contrast se va combina cu ideea de diferență aritmetică. Cum pe de altă parte știm deja că senzația se schimbă brusc, iar progresul excitației se păstrează continuu, vom evalua distanța dintre cele două senzații date, prin numărul aproximativ al salturilor bruște sau cel puțin al senzațiilor intermediare pe care le folosim de obicei drept jaloane. Rezumînd, vom spune că excitația ne apare ca o cantitate, contrastul – ca diferență, saltul brusc – ca un element de egalitate; combinînd acești trei factori vom obține ideea diferențelor cantitativ egale. Toate aceste condiții sînt cel mai bine realizate la nivelul suprafețelor de aceeași culoare diferit luminate, care ni se înfățișează simultan. Nu există aici numai un contrast între senzații analoge, dar toate aceste senzații corespund unei cauze a cărei influență am privit-o întotdeauna ca depinzînd de distanță. Distanța poate varia în mod continuu, vom consemna, din experiențele noastre anterioare, infinita multitudine de nuanțe ale senzațiilor care s-au succedat de-a lungul creșterii progresive a cauzei. Vom putea spune, de exemplu, că deosebirea pe care o primă tentă cenușie o formează în raport cu a doua ne-a apărut ca fiind egală cu deosebirea între tenta a doua și cea de a treia. Dacă vom defini două senzații egale drept senzații pe care un raționament mai mult sau mai puțin confuz le consideră ca fiind astfel, n-am reuși decît să ajungem la o lege asemănătoare celei propuse de Delboeuf. Dar nu trebuie pierdut din vedere faptul că psihofizicianul și conștiința au trecut, în aceste experiențe, prin aceleași faze intermediare, și că judecata conștiinței are aici exact atîta valoare cît aceea a psihofizicianului: este vorba de interpretarea simbo-

lică a calității drept cantitate, de evaluarea lipsită, mai mult sau mai puțin, de finețe, făcută asupra numărului senzațiilor care s-ar putea intercala între două senzații date. Diferența între metoda modificărilor minimale și cea a gradațiilor medii, între psihofizica lui Fechner și cea a lui Delboeuf, este mai puțin importantă decât se consideră de obicei. Prima ajunge la o măsură convențională a senzației; cea de a doua face apel la simțul comun în cazurile particulare, în care adoptă convenții asemănătoare. Pe scurt, întreaga psihofizică este condamnată, prin chiar originea ei, la o inutilă risipire într-un cerc vicios; și aceasta pentru că postulatul teoretic pe care-l proclamă drept fundamental trimite în mod necesar la o verificare experimentală, verificare ce nu poate fi, la rîndul ei, efectuată, decât dacă admitem în prealabil acel postulat fundamental. În realitate nu există nici o legătură între întindere și neîntindere, între calitate și cantitate. Le putem interpreta una prin cealaltă, le putem deghiza una în cealaltă; dar mai devreme sau mai târziu, la început sau la sfîrșit, vom fi nevoiți să recunoaștem caracterul convențional al acestei asimilări.

De fapt, psihofizica n-a făcut nimic altceva decât să formuleze cu precizie și să împingă o concepție familiară simțului comun pînă la consecințele sale extreme. Cum ne vine mai ușor să vorbim decât să gîndim, cum obiectele exterioare care țin de sfera celor comune au mai multă importanță în ochii noștri decât stările subiective pe care le resimțim, avem tot interesul să obiectivăm cît mai clar aceste stări, inserîndu-le reprezentarea cauzei lor exterioare. Sporindu-ne cunoștințele, vom percepe cu atît mai mult extensivul în spatele intensivului și cantitativul în spatele calitativului, vom fi și mai tentați să punem primul termen în locul celui de-al doilea și să tratăm senzațiile drept mărimi. Fizica, al cărei rol precis este acela de a calcula cauza exterioară a stărilor noastre interne, se preocupă extrem de puțin de stările în sine, încurajînd și exagerînd chiar iluzia simțului comun asupra acestui punct. Era imposibil de evitat momentul

în care, familiarizată deja cu confuzia calității cu cantitatea și a senzației cu excitația, știința va încerca să le măsoare în același mod: acesta a și fost obiectul psihofizicii. În demersul său îndrăzneț, Fechner a fost încurajat chiar de adversarii săi, de acei filosofi care vorbesc despre mărimi intensive declarând stările psihice refractare măsurării. Dacă admitem că o senzație poate fi mai puternică decât o alta și că această inegalitate rezidă în senzațiile însele, independent de orice altă asociație de idei, de orice aprecieri asupra numărului și spațiului, este firesc să cercetăm de câte ori prima senzație o depășește pe cea de a doua și să stabilim un raport cantitativ între intensități. Nu ne-ar servi la nimic dacă am replica, asemenea adversarilor psihofizicii, că orice măsură implică suprapunerea și că e inutil să încercăm să stabilim un raport numeric între intensități, ele fiind obiecte superpozabile. Ar trebui să explicăm atunci de ce o senzație este numită mai intensă în raport cu o alta și cum putem determina drept mai mari sau mai mici lucruri care, așa cum tocmai am stabilit, nu admit între ele relații de la conținător la conținut. Pentru a scurta discuția vom mai nota doar că, procedînd astfel, adică deosebind două specii de cantități: una intensivă – care admite doar plusul și minusul – și alta extensivă, măsurabilă, înseamnă că sîntem la un pas de a-i da dreptate lui Fechner și psihofizicienilor. O dată ce am recunoscut că un lucru e susceptibil de creștere și diminuare, e firesc să cercetăm cu cît anume se diminuează sau crește. Imposibilitatea efectuării unei măsurători directe nu implică imposibilitatea oricărei măsurători. Știința nu renunță, încercînd prin procedee indirecte, fie de tipul integrării elementelor infinit mici – metoda lui Fechner –, fie prin alte mijloace ocolite, exercițiul măsurării. Deci senzația este fie calitate pură, fie mărime pe care sîntem obligați să încercăm să o măsurăm.

Pentru a rezuma spusele anterioare, vom afirma că noțiunea de intensitate se prezintă sub un dublu aspect, după cum

analizăm fie stările de conștiință reprezentative ale unei cauze exterioare, fie stările suficiente lor însele. În primul caz, percepția intensității este de fapt o evaluare a mărimii cauzei printr-o calitate a efectului sau, cum ar spune scoțienii, o percepție dobândită. În al doilea caz, prin intensitate înțelegem multiplicitatea variabilă a faptelor psihice pe care le întrezărim în miezul stării fundamentale; nu mai avem de a face cu percepția dobândită, ci cu o percepție confuză. Adeseori aceste două sensuri ale cuvîntului se întrepătrund, pentru că faptele reprezentative, care sînt mai simple decît emoția sau decît efortul, acoperă ele însele o multiplicitate de fapte psihice elementare cărora li se adaugă și elementul afectiv. Ideea de intensitate se află în punctul de contact între cele două curențe, dintre care unul ne furnizează din exterior ideea de mărime extensivă, iar celălalt caută în abisurile conștiinței imaginea multiplicității interne, spre a o oglindi la suprafață.

Rămîne de aflat ce este de fapt această ultimă imagine, dacă se confundă cu cea a numărului sau dacă este radical diferită. În capitolul următor nu vom mai considera stările psihice izolate, ci le vom analiza în multiplicitatea lor concretă, așa cum se desfășoară de fapt în durata pură. La fel cum ne-am întrebat asupra intensității unei senzații reprezentative în momentul în care am introdus ideea de cauză, va trebui să aflăm în continuare în ce se transformă multiplicitatea stărilor noastre interne, ce formă anume afectează durata în condițiile în care ignorăm spațiul în care ea se desfășoară. Aceste probleme au o importanță aparte. Căci dacă înlocuirea calității prin cantitate este limitată la fiecare dintre faptele de conștiință luate izolat, obținem mai curînd locuri obscure decît probleme reale. Dar invadînd seria problemelor psihologice, introducînd spațiul în concepția despre durată, această confuzie corupe însăși sursa reprezentărilor noastre asupra modificărilor externe și interne, asupra mișcării și a libertății. De aici sofisme eleaților, de aici problema liberului arbitru. Vom insista mai mult asupra

celui de al doilea punct; dar în loc să încercăm să elucidăm întrebarea, vom arăta mai curînd iluziile celor care se întrebă.

Note

¹ *Essais sur le Progrès* (trad. fr.), p. 283

² *Psychologie physiologique*, trad. Rouvier, tome I, p. 423

³ W. James, *Le sentiment de l'effort* (Critique philosophique, 1880, tome II)

⁴ *Les Fonctions du cerveau*, p. 358 (trad. fr.)

⁵ *Optiques physiologiques* (trad. fr.), p. 764

⁶ *Le mécanisme de l'attention*, Alcan, 1888

⁷ *Expression des émotions*, p. 79

⁸ *What is an emotion?*, Mind, 1884, p. 189

⁹ *Principes de psychologie*, t. I, p. 523

¹⁰ *Expression des émotions*, p. 84

¹¹ *L'homme et l'intelligence*, p. 36

¹² *Ibid.*, p. 37

¹³ *Ibid.*, p. 43

¹⁴ *Expression des émotions*, p. 84

¹⁵ Ch. Féré, *Sensation et mouvement*, Paris, 1887

¹⁶ *Psychologie physiologique* (trad. fr.), tome I, p. 497

¹⁷ *On the temperature sense*, Mind, 1885

¹⁸ Rodd, *Théorie scientifique des couleurs*, pp. 154-159

¹⁹ *Optiques physiologiques* (trad. fr.), p. 423

²⁰ *Eléments de psychophysique*, Paris, 1883

²¹ A se vedea darea de seamă asupra acestor experiențe în „Revue philosophique”, 1887, tome I, p. 71 și tome II, p. 180.

²² *Eléments de psychophysique*, pages 61 et 69

²³ În cazul în care admitem fără restricții legea lui Weber $\Delta E/E = \text{constant}$, operația de integrare dă $S = C \log E/Q$, Q fiind o constantă. Aceasta este „legea logaritmică” a lui Fechner.

²⁴ În ultimul timp se presupune că ΔS este proporțional cu S .

²⁵ „Revue scientifique”, 13 martie și 24 aprilie 1875

Capitolul II

DESPRE MULTIPLICITATEA STĂRILOR DE CONȘTIINȚĂ¹. IDEEA DE DURATĂ

Definim în general numărul drept o colecție de unități sau, mai precis, o sinteză între unu și multiplu. Orice număr este o unitate atîta timp cît ni-l reprezentăm printr-o intuiție simplă a spiritului și îi dăm un nume; dar unitatea unui număr este aceea a unei sume cuprinzînd o multiplicitate de părți care, la rîndul lor, pot fi considerate separat. Fără a insista pentru moment asupra noțiunilor de unitate și multiplicitate, să vedem totuși dacă ideea de număr nu implică și o altă reprezentare.

Nu e suficient să spunem că numărul este o mulțime de unități; trebuie să adăugăm că aceste unități sînt identice între ele sau cel puțin le presupunem a fi identice începînd cu momentul numărării lor. Vom număra, desigur, oile dintr-o turmă și vom spune că sînt cincizeci, deși ele se deosebesc una de cealaltă, iar păstorul le recunoaște fără greutate. Dar pentru a face posibilă numărarea, convenim să neglijăm diferențele individuale și ținem seamă doar de funcția lor comună. Dacă ne concentrăm în schimb atenția asupra trăsăturilor particulare

ale obiectelor sau indivizilor, nu îi mai adunăm, realizînd o sumă, ci facem o enumerație. Pe aceste două poziții diferite ne situăm cînd numărăm soldații unui batalion și cînd facem apelul. Vom spune deci că ideea de număr implică intuiția simplă a unei multiplicități de părți sau unități absolut asemănătoare între ele.

Cu toate acestea, trebuie ca aceste părți să se distingă prin ceva atîta timp cît ele nu se confundă într-una singură. Să presupunem că toate oile unei turme sînt identice; vor fi diferite cel puțin prin locul pe care-l ocupă în spațiu – altfel, n-ar mai forma cîtuși de puțin o turmă. Dar să lăsăm oile la o parte și să ținem în continuare ideea. Sau le considerăm pe toate în aceeași imagine și în consecință va trebui să le juxtapunem într-un spațiu ideal; sau repetăm de cincizeci de ori consecutiv imaginea uneia dintre ele – și atunci seria se va instala în durată mai curînd decît în spațiu. Cu toate acestea, lucrurile nu stau astfel. Pentru că, imaginîndu-ne rînd pe rînd și izolat fiecare dintre oile din turmă, vom avea întotdeauna de-a face cu o singură oaie. Pentru ca numărul să crească progresiv pe măsură ce înaintăm, trebuie să reținem imaginile succesive pentru a le juxtapune apoi fiecărei unități noi a cărei idee o evocăm; or, o asemenea juxtapunere se săvîrșește în spațiu, nu în durată pură. Vom conveni deci fără dificultate că orice operație de numărare a obiectelor lumii materiale implică reprezentarea lor simultană și că, prin chiar acest fapt, obiectele sînt lăsate în spațiu. Dar această intuiție a spațiului însoțește ea oare orice idee de număr, chiar și pe aceea de număr abstract?

Pentru a da un răspuns la această întrebare ar fi suficient ca fiecare dintre noi să treacă în revistă toate formele sub care și-a reprezentat ideea de număr, începînd din copilărie. Vom vedea că am început prin a ne imagina un șirag de mărgelile, de exemplu, apoi mărgelile au devenit puncte, și în final această imagine însăși s-a șters, lăsînd în locul ei numărul abstract. Dar după această ultimă mutație am încetat să ne mai imaginăm

numărul și chiar să-l gîndim; n-am mai păstrat din el decît semnul – necesar în calcule – prin care s-a convenit să fie reprezentat. Putem foarte bine să afirmăm că 12 este jumătate din 24 fără a gîndi numărul 12, nici numărul 24; ba chiar, pentru rapiditatea calculelor, avem tot interesul să n-o facem. Dar imediat ce dorim să ne reprezentăm numărul și nu doar cifrele sau cuvintele, vom fi siliți să revenim la o imagine. Ne înșelăm de obicei asupra acestui punct datorită obișnuinței de a număra mai curînd în timp decît în spațiu. De exemplu, pentru a ne imagina numărul 50 vom repeta toate numerele începînd cu unitatea; și cînd vom fi atins al cincizecilea număr vom fi încredințați că l-am construit în durată și numai în durată. Incontestabil că am numărat astfel momente ale duratei mai curînd decît puncte în spațiu; dar problema este de a ști dacă nu cumva am numărat momentele duratei cu puncte spațiale. Desigur, este posibil să percepem în timp și numai în timp, o succesiune pur și simplă, dar nu și o adiție, adică o succesiune care se încheie printr-o sumă. Suma obținîndu-se prin considerarea succesivă a diferiților termeni, e necesar ca fiecare dintre termenii ei să se păstreze ca atare pînă se face trecerea la următorul, trebuie să aștepte pînă ce îl vom adăuga celorlalți; și cum ar putea aștepta dacă ar fi doar un moment al duratei? Și unde ar putea aștepta dacă nu-l vom localiza în spațiu? În mod involuntar, fixăm în puncte spațiale fiecare din momentele numărate – și doar cu această condiție unitățile abstracte formează o sumă. Vom demonstra mai tîrziu că este însă posibilă și conceperea momentelor succesive ale timpului, independent de spațiu. Dar atît timp cît procedăm prin adăugarea momentelor precedente la momentul actual, ca în cazul adunării unităților, nu operăm asupra momentelor însele – acestea fiind deja dispărute – ci asupra urmei durabile pe care credem că ele au lăsat-o traversînd spațiul. Renunțăm destul de repede și la această imagine pe care n-o folosim decît pentru primele două, trei numere, fiindu-ne apoi suficient să știm că se poate aplica la fel de bine și în cazul

reprezentării celorlalte. Dar orice idee clară de număr implică o viziune în spațiu; și studiul direct al unităților care intră în alcătuirea unei multiplicități distincte ne va conduce, în ceea ce privește această problemă, la aceeași concluzie ca și cercetarea numărului însuși.

Spuneam că orice număr este o colecție de unități, fiind el însuși o unitate, ca sinteză a unităților componente. Dar este oare sensul cuvântului unitate același în ambele situații? Când afirmăm despre un număr că este unu, înțelegem prin aceasta că ni-l reprezentăm în totalitatea sa printr-o intuiție simplă și indivizibilă a spiritului; ca unitate a unui întreg, unitatea respectivă închide în sine o multiplicitate. Când vorbim însă despre unitățile care alcătuiesc numărul nu le gândim ca sume ci, mai curînd, ca unități simple, ireductibile, destinate să genereze seria numerică, combinîndu-se indefinit între ele. Se pare că există două specii de unitate: una definitivă, care va forma un număr adăugîndu-se pe sine la sine însăși, și o unitate provizorie – aceea a unui număr care, multiplu în sine, își va împrumuta unitatea din actul simplu prin care îl percepe inteligența. Este incontestabil că, în timp ce ne figurăm unitățile componente ale numărului, credem că ne gândim la indivizibile; această credință intră în mare parte în ideea că putem concepe numărul independent de spațiu. Cu toate acestea, privind îndeaproape, vom vedea că orice unitate este aceea a unui act simplu al spiritului care, avînd o funcție unificatoare, folosește drept materie multiplicitatea. Sigur că în momentul în care gândim fiecare dintre aceste unități în mod izolat, le considerăm ca indivizibile – pentru că ne gândim numai la respectiva unitate. Însă imediat ce o lăsăm la o parte pentru a trece la următoarea, o obiectivăm, transformînd-o prin chiar acest act în altceva – adică în multiplicitate. Pentru a ne convinge, e suficient să notăm că unitățile folosite în aritmetică la formarea numerelor sînt unități provizorii, susceptibile a se diviza indefinit, și că fiecare dintre ele constituie sume de cantități fracționare oricît de mici și de numeroase

vom dori să le imaginăm. Cum am diviza însă această unitate dacă ar fi asemenea unități definitive ce caracterizează un act simplu al spiritului? Și cum am putea-o fracționa, declarînd-o totodată una, dacă nu am fi considerat-o implicit obiect întins, unul în intuiție, multiplu în spațiu? Dintr-o idee care vă aparține nu veți putea deduce ceea ce n-ați pus în ea; dacă unitatea cu care compuneți numărul este aceea a unui act și nu aceea a unui obiect, orice efort de analiză n-ar putea deduce de aici altceva în afara unității pure și simple. Desigur, cînd puneți semnul egal între numărul 3 și suma $1+1+1$, nimic nu vă împiedică să considerați drept indivizibile unitățile componente; dar asta înseamnă că nu ați avut în vedere multiplicitatea fiecăreia dintre ele. E probabil ca numărul 3 să se prezinte spiritului nostru sub această formă simplă pentru că ne gîndim mai curînd la modul în care l-am obținut decît la folosința pe care i-am putea-o da. Vom remarca totodată că, dacă orice multiplicare presupune posibilitatea de a trata un număr oarecare drept o unitate provizorie care se adaugă la ea însăși, în mod invers, unitățile, la rîndul lor, sînt adevărate numere, oricît de mari dorim, dar pe care le vom considera provizoriu drept indecompozabile – pentru a le putea compune între ele. Dar prin admiterea posibilității de a diviza unitatea în oricîte părți dorim, o considerăm de fapt drept întindere.

În fond, nu va trebui să ne amăgim asupra discontinuității numărului. Nu vom contesta că formarea sau construirea unui număr implică discontinuitatea. Cum spuneam înainte, fiecare dintre unitățile cu care formăm numărul 3 ne apare ca indivizibilă atîta timp cît operăm asupra ei și trecem, fără tranziție, de la cea care precede la cea care urmează. Chiar dacă am construi același număr cu jumătăți, cu sferturi sau cu orice alte unități, acestea vor constitui și ele – atît cît vor servi la formarea respectivului număr – elemente provizoriu indivizibile, iar trecerea de la una la alta se va face întotdeauna prin întreruperi, prin salturi bruște. Rațiunea acestor mișcări este aceea că, pentru a

obține un număr este de preferat să ne fixăm atenția rînd pe rînd, asupra fiecăreia dintre unitățile componente. Indivizibilitatea actului prin care concepem oricare dintre aceste unități se traduce sub forma unui punct matematic, separat de punctul următor printr-un interval de spațiu vid. Dacă imaginea seriei de puncte matematice eșalonate în spațiul vid exprimă destul de bine procesul prin care ne formăm ideea de număr, punctele, pe măsură ce atenția noastră se depărtează, prezintă tendința de a se transforma în linii – ca și cum ar încerca să se întâlnească unele pe celelalte. Cînd numărul este considerat de-săvîrșit, joncțiunea aceasta este un fapt împlinit: punctele au devenit linii, diviziunile s-au șters, ansamblul prezintă toate caracterele continuității. De aceea, numărul care se compune după legi determinate este ulterior decompozabil după legi arbitrare. Pe scurt, trebuie să facem distincția între unitatea la care ne gîndim și unitatea pe care o erijăm în lucru după ce am gîndit-o, între numărul pe cale de formare și numărul o dată format. Unitatea este ireductibilă atîta timp cît o gîndim și numărul este discontinuu cît îl construim; dar o dată ce considerăm numărul în stare de de-săvîrșire, îl obiectivăm, acesta fiind și motivul pentru care numărul ne apare ulterior indefinit divizibil. De fapt, noi numim subiectiv ceea ce ne apare ca fiind în întregime și în mod adecvat cunoscut, iar obiectiv – ceea ce este cunoscut, în așa fel încît o idee pe care o avem în prezent poate fi înlocuită cu o multitudine crescîndă de impresii noi. Un sentiment complex va fi alcătuit dintr-un număr destul de mare de elemente mai simple; dar nu am putea spune că aceste elemente au fost realizate în întregime atîta timp cît fiecare dintre ele nu s-a reliefat net. Cînd conștiința le va fi perceput în mod distinct, starea psihică rezultată din sinteza lor se va schimba. Aspectul în ansamblu al unui corp nu se schimbă indiferent în cîte chipuri l-ar descompune gîndirea, pentru că aceste de-compuneri, asemeni multor altora, sînt deja vizibile în imaginea încă nonrealizată; această a percepție actuală – deci nu numai virtuală – a

subdiviziunilor în de-nedivizat este ceea ce noi numim obiectivitate. A devenit astfel ușoară delimitarea exactă a obiectivului de subiectiv în ideea de număr. Spiritului îi este propriu procesul indivizibil prin care își fixează succesiv atenția asupra diverselor părți ale unui spațiu dat; părțile se păstrează astfel izolate pentru a se adăuga altora, iar o dată adiția realizată, sînt pasibile de orice altă de-compunere. Sînt deci părți ale spațiului, iar spațiul este materia cu care spiritul construiește numerele și locul în care-l rînduiește.

Aritmetica ne învață despre indefinita divizare a unităților alcătuitoare ale unui număr. Simțul comun este înclinat să construiască numărul cu indivizibile. Această facere a numărului este destul de ușoară atît timp cît în spirit apare mai întîi simplitatea provizorie a unităților componente; de altfel, spiritul este în general tentat să acorde mai multă atenție propriilor sale acte decît materiei asupra căreia se exercită. Știința, la rîndul său, se limitează la a ne semnala această materie: dar dacă nu localizaserăm deja numărul în spațiu, nu știința e cea care ne va convinge de această realitate. Trebuie deci ca în mod original să ne fi reprezentat numărul printr-o juxtapunere în spațiu. Aceasta este de altfel concluzia noastră, la care am ajuns întemeindu-ne pe faptul că orice adiție implică o multiplicitate de părți simultan percepute.

Dacă admitem această concepție asupra numărului, vom vedea că lucrurile nu mai sînt privite în același mod și că există două specii distincte de multiplicitate. Cînd vorbim despre obiecte materiale, facem aluzie la posibilitatea de a le vedea, de a le atinge: le localizăm deci în spațiu. În continuare nu vom mai apela la nici un efort de invenție sau de reprezentare simbolică pentru a le număra; le vom gîndi pur și simplu, la început, separat, apoi simultan, în același spațiu care se înființează observației noastre. Nu la fel vom proceda dacă le vom considera drept stări afective pure ale sufletului sau chiar drept alte

reprezentări decît cele procurate prin simțul tactil sau vizual. Termenii nemaifiind dați în spațiu, se pare că nu-i vom mai putea număra *a priori* decît printr-un proces de figurare simbolică. Acest mod de reprezentare pare într-adevăr adecvat cînd sînt puse în joc senzații a căror cauză este în mod evident în spațiu. Astfel, cînd auzim un zgomot de pași pe stradă, vedem confuz persoana care merge; fiecare dintre aceste zgomote succesive se localizează într-un punct al spațiului pe care trecătorul l-ar putea atinge. Ne vom socoti deci senzațiile în chiar spațiul în care se ordonează cauzele lor sensibile. Poate că unii numără într-un mod analog bătăile succesive ale unui clopot îndepărtat. Imaginația lor își figurează clopotul care descrie o mișcare de du-te-vino; această reprezentare de natură spațială este necesară pentru primele două unități – celelalte vor decurge în mod natural. Dar majoritatea spiritelor nu procedează astfel, ci ordonează sunetele succesive într-un spațiu ideal, imaginîndu-și că fac numărătoarea lor în durata pură. Trebuie să ne înțelegem asupra acestui punct.

Desigur, percepem succesiv sunetele clopotului. Dar trebuie să ne hotărîm: sau reținem fiecare dintre aceste senzații succesive pentru a o pune laolaltă cu celelalte formînd un grupaj care ne amintește o arie sau un ritm cunoscut: dar procedînd astfel nu vom *număra sunetele* ci ne vom limita la a primi impresia calitativă pe care ne-a indus-o numărul. Sau ne propunem explicit să le numărăm și în acest caz va trebui să le disociem; operația de disociere se efectuează într-un spațiu omogen în care sunetele, lipsite de calități, oarecum golite, lasă la trecerea lor urme identice. Rămîne de stabilit dacă respectivul mediu omogen aparține timpului sau spațiului. Dar, repetăm, că un moment temporal nu s-ar putea conserva pentru a se adăuga celorlalte. Dacă sunetele se disociază, înseamnă că apar între ele variații vide. Și dacă le numărăm înseamnă că intervalele se păstrează ca atare între sunetele evanescente. Și cum s-ar fi putut păstra aceste intervale dacă ar fi fost durată pură, nu

spațiu? Operația aceasta are loc deci în spațiu. Cu cît înaintăm însă în profunzimile conștiinței, cu atît impresiile respective devin tot mai greu de circumscris, de măsurat. În abisurile conștiinței ne vom găsi în prezența unei confuze multiplicități de senzații și sentimente pe care doar analiza o va putea distinge. Numărul lor se confundă cu însuși numărul momentelor pe care ele îl ocupă cînd le numărăm. Dar și aceste momente susceptibile să se adune între ele sînt tot puncte ale spațiului. De unde rezultă că există două specii de multiplicitate: cea a obiectelor materiale, care formează numărul în mod imediat, și cea a faptelor de conștiință – care n-ar putea lua aspectul de număr fără mijlocirea unei reprezentări simbolice, în care intervine în mod necesar spațiul.

În realitate, fiecare dintre noi stabilește distincția între cele două specii de multiplicitate cînd vorbește despre impenetrabilitatea materiei. Uneori atribuim impenetrabilității rolul de proprietate fundamentală a corpurilor, admițînd-o cu același titlu și cunoscînd-o în același mod ca rezistența sau greutatea, de exemplu. Cu toate acestea, o proprietate pur negativă de acest tip nu este dată prin simțuri; mai mult, unele experiențe de amestec și combinare ne vor conduce la punerea la îndoială, dacă nu fusese formulată în prealabil convingerea noastră. Imaginați-vă întrepătrunderea a două corpuri: veți presupune desigur existența unor spații vide în interiorul unuia dintre ele, spații în care se vor instala particulele celuilalt. La rîndul lor, aceste particule nu se vor putea întrepătrunde decît dacă o parte a lor se va divide pentru a umple spațiile goale ale celeilalte părți. Și gîndirea continuă indefinit această operație, în loc să-și reprezinte cele două corpuri în același spațiu. Or, dacă impenetrabilitatea era cu adevărat o calitate a materiei, cunoscută prin simțuri, nu vedem de ce ne-ar fi mai dificil să concepem două corpuri topindu-se unul în celălalt decît o suprafață fără rezistență sau un fluid imponderabil. O necesitate logică, nu de ordin fizic, susține următoarea propoziție: două corpuri nu pot ocupa

în același timp același spațiu. Afirmția contrară propune o absurditate pe care nici o experiență posibilă nu o va putea înlătura; pe scurt, implică o contradicție. Dar asta nu înseamnă să recunoaștem că însăși ideea numărului 2 sau a oricărui alt număr presupune ideea unei juxtapunerii în spațiu? Dacă impenetrabilitatea este câteodată considerată ca atribut al materiei, aceasta se datorează faptului că privim ideea de număr drept independentă față de ideea de spațiu. Credem că adăugăm ceva nou reprezentării a două sau mai multe obiecte spunând că acestea nu pot ocupa un același spațiu: ca și cum reprezentarea, chiar abstractă, a numărului 2, n-ar fi fost deja, cum de altfel am și demonstrat, reprezentare a două poziții diferite în spațiu! A admite impenetrabilitatea materiei înseamnă pur și simplu recunoașterea solidarității noțiunilor de număr și spațiu, înseamnă a enunța o proprietate a numărului, mai curînd decît a materiei. Dar cum mai putem număra sentimentele, senzațiile, ideile, toate cîte se interpătrund și care ocupă, rînd pe rînd, sufletul în totalitate? Sigur că le vom număra, dar tocmai pentru că se interpătrund nu le vom număra decît cu condiția de a ni le reprezenta ca unități omogene, care astfel nu se mai interpătrund. Impenetrabilitatea apare deci o dată cu numărul; atribuind această proprietate materiei, nu facem decît să enunțăm, sub o altă formă, distincția stabilită anterior între lucrurile întinse – care pot fi traduse direct în număr – și faptele de conștiință – care presupun o reprezentare simbolică prealabilă în spațiu.

Să ne oprim puțin asupra acestui din urmă punct. Dacă va trebui să ne reprezentăm simbolic faptele de conștiință pentru a le putea număra, nu înseamnă că această reprezentare simbolică va schimba condițiile normale ale percepției interne? Să ne amintim ceea ce spuneam înainte despre intensitatea anumitor stări psihice. Senzația reprezentativă considerată în sine este calitate pură; dar văzută prin prisma întinderii, această calitate devine, într-un anumit sens, cantitate, pe care o numim intensitate. Proiectarea în spațiu a stărilor psihice, vizînd realizarea

unei multiplicități distincte, va avea o anume influență asupra stărilor însele, conferindu-le o formă nouă în conștiința reflexivă, formă pe care nu le-o atribuia a percepția imediată. Să observăm însă că, vorbind despre timp, ne gândim cel mai adesea la un mediu omogen în care se ordonează și se juxtapun faptele de conștiință, ajungând să alcătuiască o multiplicitate distinctă. Și timpul, astfel înțeles, nu va fi el oare pentru multiplicitatea stărilor noastre psihice asemenea intensității pentru multe dintre acestea, și anume semn, simbol, dar absolut distinct de durata reală? Vom cere deci conștiinței să se izoleze de lumea exterioară și, printr-un susținut efort de abstracție, să redevină ea însăși. Îi vom propune atunci următoarea întrebare: ce analogie există între multiplicitatea stărilor noastre de conștiință și multiplicitatea unităților unui număr? Între durata reală și spațiu există un cât de mic raport? Desigur, analiza noastră asupra ideii de număr ar trebui să ne facă sceptici în ceea ce privește posibilitatea analogiei. Dacă timpul, în forma în care și-l reprezintă conștiința reflexivă, este un mediu în care stările de conștiință se succed distinct pentru a putea fi numărate, și dacă, pe de altă parte, concepția noastră despre număr sfârșește prin a risipi în spațiu tot ceea ce se numără în mod direct, este de presupus că timpul, înțeles ca mediu în interiorul căruia operăm distincții și le numărăm, nu este altceva decât spațiu. Iar faptul că preluăm în mod necesar din spațiu imaginile prin care descriem sentimentele conștiinței reflexive despre timp și despre succesiune, nu face decât să confirme ipoteza enunțată. Va trebui deci ca durata pură să fie altceva. Toate aceste probleme, la care am ajuns prin analiza noțiunii de multiplicitate distinctă, nu le putem elucida decât prin studiul direct al ideilor de spațiu și de timp, precum și al raporturilor existente între ele.

Nu sîntem îndreptățiți să acordăm o prea mare importanță întrebării asupra realității absolute a spațiului: ar fi ca și cum ne-am întreba dacă spațiul se află sau nu se află în spațiu. Pe

scurt, simțurile percep spațiul o dată cu calitățile corpului: se pare că dificultatea maximă a fost de a stabili dacă întinderea este un aspect al calităților fizice – deci o calitate a calității – sau dacă aceste realități sînt, în esența lor, inextensive, spațiul adăugîndu-li-se, dar fiindu-și totodată suficiente lor însele, subzistînd în sine, în afara acestor calități fizice. Prima ipoteză reduce spațiul la o abstracție sau mai bine spus la un fragment care exprimă ceea ce au comun senzațiile numite reprezentative. În a doua ipoteză spațiul va fi o realitate la fel de solidă ca senzațiile însele, deși de un alt ordin. Lui Kant i se datorează formularea precisă a ultimei concepții; în teoria pe care o dezvoltă în *Estetica transcendentă*, el nu consideră întinderea drept abstracție, asemeni celorlalți, ci atribuie spațiului o existență independentă de conținutul său și îl consideră izolabil de drept de ceea ce fiecare dintre noi separă de fapt. În acest sens, concepția kantiană asupra spațiului diferă mai puțin decît ne imaginăm de credințele populare. Departate de a ne zgudui credința în realitatea spațiului, Kant a justificat-o și i-a determinat precis sensul.

S-ar părea că soluția propusă de Kant n-a fost încă serios contestată, ba chiar s-a impus – uneori fără voia lor – multora dintre cei care au abordat această problemă, nativiști sau empiriști. Psihologii sînt de acord să atribuie origine kantiană teoriilor nativiste ale lui Jean Muller; dar ipoteza lui Lotze asupra semnelor locale, teoria lui Bain, ca și explicația și mai comprehensivă propusă de Wundt, par la o primă întîmpinare absolut independente de *Estetica transcendentă*. S-ar părea că autorii acestor teorii au trecut peste problema naturii spațiului pentru a se ocupa doar de procesul prin care senzațiile se substituie una celeilalte, juxtapunîndu-se; însă chiar acest mod de abordare a problemei presupune considerarea implicită a senzațiilor ca inextensive; autorii numiți mai sus stabilesc, în felul lui Kant, distincția radicală între materia și forma reprezentării. Din ideile lui Lotze, ale lui Bain și din concilierea pe care a

încercat-o Wundt, rezultă că senzațiile prin care ajungem să ne formăm noțiunea de spațiu sînt, ele însele, neîntinse, sînt calitative; întinderea ar fi rezultatul sintezelor, la fel cum apa rezultă din combinarea a două gaze. Explicațiile empirice sau genetice reiau problema spațiului din punctul precis în care a lăsat-o Kant, care detașase spațiul de conținutul său. Empiriștii vor căuta să afle cum acest conținut, izolat de spațiu prin gîndire, va reuși să ia locul acestuia. Este adevărat că ei subapreciază activitatea inteligenței și înclină în mod vizibil să considere forma extensivă a reprezentării drept o formă de asociere a senzațiilor între ele, iar spațiul, fără a fi dedus din senzații, ar rezulta din coexistența acestora. Dar cum se poate explica o astfel de geneză fără o activă intervenție a spiritului? Extensivul diferă de inextensiv prin ipoteză; și supoziția că extensiunea nu este decît un raport între termeni inextensivi implică, ea însăși, actul unui spirit capabil să pună acești termeni în raport. În zadar am invoca exemplul combinațiilor chimice în care întregul pare să capete prin sine o formă anumită și calități care nu aparținuseră nici unuia dintre atomii elementari. Forma aceasta și respectivele calități apar în mod precis în momentul în care considerăm multiplicitatea atomilor într-o unică aperccepție; suprimați spiritul care operează această sinteză și veți aneantiza prin acest gest calitățile – adică aspectul sub care apare conștiinței sinteza părților elementare. În consecință, senzațiile inextensive rămîn ceea ce sînt – adică senzații inextensive, în cazul în care nu li se adaugă nimic altceva. Pentru ca spațiul să se poată naște din coexistența lor, este necesar un act al spiritului care să le cuprindă pe toate laolaltă, în același timp, juxtapunîndu-le. Iar acest act *sui-generis* are o mare asemănare cu ceea ce Kant numea o formă *a priori* a sensibilității.

Dacă am încerca acum să caracterizăm acest act, vom vedea că el rezidă, în principal, în intuiția sau mai curînd în concepția unui mediu vid omogen. Pentru că e imposibil să definim altfel spațiul decît drept ceea ce ne permite să distingem

între ele senzațiile identice și simultane: este un alt principiu de diferențiere decît acela al diferențierii calitative; deci, este o realitate fără calitate. Vom spune, oare, alături de partizanii teoriei semnelor locale, că senzațiile simultane nu sînt niciodată identice și nu există două puncte ale unei suprafețe omogene care produc asupra simțului tactil sau vizual o aceeași impresie, datorită mării varietăți de elemente organice influențate? Vom fi, desigur, de aceeași părere, căci dacă aceste două puncte ne-ar afecta în aceeași manieră n-am avea nici un motiv să localizăm unul la stînga mai curînd decît la dreapta. Tocmai pentru că interpretăm o diferență de calitate în sensul unei diferențe de loc va trebui să avem clară ideea unui mediu omogen – adică unei simultaneități de termeni care, identici calitativ, se disting totuși. Cu cît vom insista mai mult asupra diferenței impresiilor produse asupra retinei de cele două puncte ale mediului omogen, cu atît vom face un loc mai mare activității spiritului, care percepe sub formă de omogenitate întinsă ceea ce îi este dat drept eterogenitate calitativă. Vom estima că dacă reprezentarea unui spațiu omogen se datorează unui efort de inteligență, în mod invers, trebuie să existe o rațiune și în calitățile care diferențiază două senzații, în virtutea căreia ele vor ocupa în spațiu un anume loc determinat. Vom distinge deci între percepția întinderii și conceperea spațiului: se presupun, desigur, una pe cealaltă dar, cu cît urcăm în seria ființelor inteligente, cu atît se degajează mai precis ideea independentă a unui spațiu omogen. În acest sens, este îndoielnic că animalele percep asemenea oamenilor lumea exterioară, că ele își reprezintă identic nouă exterioritatea. Naturaliștii au semnalat, ca pe un lucru demn de subliniat, surprinzătoarea ușurință cu care unele vertebrate și unele insecte se deplasează în spațiu. Există animale care se întorc aproape în linie dreaptă la vechea lor vizuină parcurgînd sute de kilometri prin zone necunoscute. S-a încercat explicarea acestui sentiment al direcției prin văz și miros sau, mai recent, prin percepția curenților magnetici care

permit animalului să se orienteze. Aceasta înseamnă că omogenitatea spațiului e întâmpinată diferit de om și animal, că determinațiile sau direcțiile spațiului nu îmbracă, pentru animale, forme pur geometrice, ci fiecare dintre ele vor apărea cu nuanța sau calitatea proprie. Vom înțelege posibilitatea acestui gen de percepție dacă ne vom gândi că și noi distingem dreapta de stînga printr-un sentiment natural și aceste două determinări ale propriei întinderi ne prezintă de fapt o diferență de calitate și tocmai de aceea este extrem de dificil de definit. În realitate, diferențe calitative aflăm peste tot în natură; nu înțelegem de ce aceste două direcții concrete n-ar fi la fel de evidente și în aprecierea imediată, cum sînt, de exemplu, culorile. Concepția unui mediu omogen este cu totul diferită, implicînd o reacție împotriva eterogenității care alcătuiește chiar fondul experienței noastre. Nu va trebui să spunem doar că anumite animale au un simț special al direcției, ci, mai ales, că avem facultatea specială de a percepe sau concepe un spațiu fără calități. Este o facultate diferită de cea de abstractizare. Mai mult, dacă vom observa că abstractizarea presupune distincții clar delimitate și un soi de exterioritate a conceptelor sau a simbolurilor acestora, unele în raport cu celelalte, vom deduce că facultatea abstractizării implică deja intuiția unui mediu omogen. Vom spune deci că noi cunoaștem două realități de ordin diferit: una eterogenă, cea a calităților sensibile, alta omogenă – și anume spațiul. Această ultimă realitate, clar concepută de inteligența umană, este cea care permite efectuarea distincțiilor tranșante, numărarea, abstractizarea și poate chiar faptul vorbirii. Dacă spațiul trebuie definit drept omogenul, invers, orice mediu omogen și definit va fi spațiu. Pentru că omogenitatea constă aici în absența oricărei calități, nu vedem cum ar putea fi distinse între ele două forme de omogenitate. Cu toate acestea, sîntem de acord să numim timpul, mediu indefinit, diferit de spațiu, dar omogen ca și acesta din urmă. Omogenitatea ar căpăta o dublă formă, după cum conține fie o coexistență, fie o succesiune.

Este adevărat că, făcînd din timp un mediu omogen în care se derulează stările de conștiință, nu facem decît să ne atribuim implicit respectivul mediu omogen, sustrăgîndu-l duratei. Această reflecție simplă ar trebui să ne avertizeze să recădem inconștient în sfera spațiului. Pe de altă parte, vom considera că lucrurile materiale, aflate în raport de exterioritate între ele, o dată, și față de noi apoi, împrumută acest caracter dublu omogenității unui mediu, stabilind astfel intervale între ele, fixîndu-le contururile: dar faptele de conștiință, chiar succesive fiind, se întrepătrund, și în cel mai simplu dintre ele se poate reflecta, în întregime, sufletul. E cazul deci să ne întrebăm dacă timpul, conceput sub forma unui mediu omogen, nu este un soi de concept bastard datorită intruziunii ideii de spațiu în sfera conștiinței pure. În orice caz, nu vom putea admite, cu titlu definitiv, două forme ale omogenului, respectiv timpul și spațiul, fără a fi cercetat mai întîi dacă nu sînt cumva reductibile una la cealaltă. Or, exterioritatea este caracterul propriu lucrurilor care ocupă un spațiu, în timp ce faptele de conștiință nu sînt deloc, în chip esențial, exterioare unele altora, și nu devin astfel decît prin desfășurarea lor în timpul considerat mediu omogen. Dacă una dintre aceste două forme pretinse de omogenitate rezultă din cealaltă, putem afirma *a priori* că ideea de spațiu este datul fundamental. Dar, covîrșiți de simplitatea aparentă a ideii de timp, filosofi, tentați de reducția acestor două concepte, au crezut posibilă construirea reprezentării spațiului folosindu-se de aceea a duratei. Arătînd proasta întemeiere a acestor teorii, vom demonstra cum timpul, conceput ca mediu indefinit și omogen, nu este decît fantoma spațiului ce bîntuie conștiința reflexivă.

Școala engleză s-a străduit să transforme raporturile de întindere în raporturi de succesiune în durată. Cînd închidem ochii și ne plimbăm mîna de-a lungul unei suprafețe, frecarea degetelor de acea suprafață și, mai ales, jocul variat al articulațiilor, ne procură o serie de senzații care nu se disting decît prin

calitățile lor și care prezintă o anumită ordonare în timp. Pe de altă parte, experiența ne avertizează că această serie este reversibilă și că putem, printr-un efort de natură diferită (sau, cum îl vom numi ulterior, *în sens opus*), să ne procurăm din nou, dar în ordine inversă, aceleași senzații. Raporturile spațiale se vor defini așadar drept raporturi reversibile, de succesiune în durată. O asemenea definiție cuprinde însă un cerc vicios sau, cel puțin, o concepție superficială asupra duratei. Există, cum vom arăta mai târziu, două concepții posibile asupra duratei: una pură, fără nici un alt element străin, alta în care se insinuează ideea de spațiu. Durata absolut pură este forma pe care o îmbracă succesiunea stărilor de conștiință când eul se lasă trăit, când se abține de la stabilirea unei distincții între starea prezentă și stările anterioare. Pentru aceasta nu este necesar ca eul să se lase absorbit, în întregime, în ideea sau senzația trecătoare, căci în acest fel ar înceta să dureze. Nu este nevoie nici să uite stările anterioare; este suficient ca, amintindu-și de ele, să nu le juxtapună, ca un punct unui alt punct, stării actuale, ci să le aranjeze alături de sine – cum se întâmplă atunci când ne amintim notele unei melodii adunate laolaltă. Nu am putea spune că, în cazul că aceste note se succed, noi le percepem unele în celelalte, iar totalitatea lor este comparabilă cu o ființă vie ale cărei părți, deși distincte, se întrepătrund prin chiar efectul solidarității lor? Un argument în favoarea acestei idei ar fi reacția noastră în momentul în care întrerupem măsura, insistând mai mult decât este necesar asupra uneia dintre notele melodiei; nu durata exagerată – în calitate de durată – ne va atrage atenția asupra erorii noastre, ci modificarea calitativă ce apare în ansamblul frazei muzicale. Prin urmare, putem concepe succesiunea fără intervenția distincției, ca o întrepătrundere reciprocă, o solidaritate, o organizare intimă a elementelor în interiorul căreia fiecare element, purtând în sine întregul, nu se distinge și nu se izolează decât pentru gândirea capabilă de abstragere. Aceasta ar fi reprezentarea duratei pentru o ființă în același timp identică și schim-

bătoare, și care nu ar avea nici o idee despre spațiu. Dar familiarizați cu această ultimă idee, ba chiar obsedați de ea, o introducem, fără voia noastră, în reprezentarea succesiunii pure; vom juxtapune stările de conștiință astfel încât le vom percepe simultan, dar nu una în interiorul celeilalte, ci una lângă alta. Pe scurt, proiectăm timpul în spațiu, exprimând durata prin întindere, iar succesiunea capătă pentru noi forma unei linii continue ori a unui lanț ale cărui verigi se ating fără să se întrepătrundă. Să remarcăm că această ultimă imagine implică percepția simultană, nu succesivă, a lui *înainte* și a lui *după*, și ar fi deci contradictoriu să presupunem o succesiune care nu este decât succesiune, dar care, cu toate acestea, se dezvăluie în unul și același moment. Dar când vorbim despre *ordinea* succesiunii în durată și despre reversibilitatea acestei ordini, succesiunea la care ne raportăm este oare succesiunea pură pe care o defineam ca fiind neamestecată cu întinderea, în același timp mai mulți termeni separați și juxtapuși? Răspunsul nu poate fi îndoielnic: n-am putea stabili *o ordine* între termeni fără a-i distinge în prealabil, fără a compara apoi locurile pe care le ocupă. Îi percepem ca fiind multipli, simultani și distincți – adică îi juxtapunem. Iar ordinea pe care o stabilim în succesivitate este posibilă datorită transformării succesiunii în simultaneitate și proiectării acesteia în spațiu. Pe scurt, dacă deplasarea degetului de-a lungul unei suprafețe sau al unei linii ne poate procura o serie de senzații de calități diferite, faptul provine din două lucruri diferite: fie ne vom figura aceste senzații doar în durată – dar asta ar însemna că ele se vor succeda astfel încât nu vom putea, la un moment dat, să ni le reprezentăm ca fiind simultane și totuși distincte; în celălalt caz, vom discerne o ordine de succesiune și atunci vom putea nu doar să percepem o succesiune de termeni, ci să-i și aranjăm laolaltă, după ce i-am deosebit în prealabil. Asta ar însemna că avem deja ideea de spațiu. Ideea unei serii reversibile în durată sau doar aceea a unei anumite ordini de succesiune în timp, presupune ea însăși

reprezentarea spațiului – deci nu ne vom putea folosi de ea pentru a defini spațiul.

Pentru a ordona riguros această argumentație să ne imaginăm o linie dreaptă, indefinită, și un punct material A care se deplasează pe ea. Dacă punctul A ar avea conștiință de sine, s-ar simți pe sine în schimbare, întrucât se mișcă: va percepe o succesiune. Dar această succesiune va avea oare pentru el forma unei linii? Da, fără îndoială, cu condiția ca respectivul punct să se ridice oarecum deasupra liniei pe care o parcurge și să observe simultan mai multe puncte juxtapuse. Însă prin acest demers el își va forma ideea de spațiu, căci doar în spațiu va putea privi derularea modificărilor pe care le suportă și nu durată pură. În exact acest punct apare eroarea celor care consideră durată pură drept ceva analog spațiului, dar de o natură mai simplă. Ei se mulțumesc să juxtapună stări psihologice și să formeze cu ele un lanț sau o linie fără a-și imagina că în această operație intervine de fapt ideea de spațiu în totalitatea ei, pentru că spațiul este un mediu cu trei dimensiuni. Dar cine nu observă că pentru a putea percepe o linie ca linie trebuie să se plaseze în afara ei, să realizeze vidul înconjurător și să gândească în consecință, un spațiu cu trei dimensiuni? Dacă punctul conștient A nu posedă ideea de spațiu – aceasta fiind de altfel ipoteza în care va trebui să ne situăm – succesiunea stărilor prin care trece nu i se va putea înfățișa sub forma unei linii; senzațiile sale se vor adăuga însă una celeilalte în mod dinamic și se vor organiza între ele asemenea notelor succesive ale unei melodii de care ne lăsăm cuprinși. Pe scurt, durată pură poate foarte bine să nu fie decât o succesiune de modificări calitative care se îmbină, se întrepătrund fără contururi precise, fără nici o tendință de a se exterioriza unele în raport cu celelalte, fără nici o legătură cu numărul; aceasta va fi heterogenitatea pură. Nu vom insista pentru moment asupra acestui ultim punct; ne este deocamdată suficient de a fi arătat că, în clipa în care am atribui duratei o cât de mică

urmă de omogenitate, n-am face altceva decît să-i insinuăm, nepermis, spațiul.

Este adevărat că numărăm momentele succesive ale duratei și, prin raporturile pe care le întreține cu numărul, timpul ne apare ca mărime măsurabilă, perfect analogă spațiului. Dar trebuie să facem o distincție importantă. Spunem de exemplu că tocmai se scurge timpul unui minut, înțelegînd că un pendul, din acelea care bat secunde, a executat șaizeci de oscilații. Dacă ne prezentăm în același timp toate aceste oscilații printr-o singură a percepție a spiritului, excludem încă din ipoteză ideea unei succesiuni: nu ne gîndim la șaizeci de bătăi care se succed ci la șaizeci de puncte ale unei linii fixe – fiecare punct simbolizînd o oscilație a pendulului. Dacă însă vom dori să ne reprezentăm cele șaizeci de oscilații în chip succesiv dar fără a modifica cu nimic modul lor de producere în spațiu, va trebui să gîndim fiecare oscilație eliminînd amintirea precedentei, pentru că spațiul nu conservă nici o urmă. Dar astfel ne condamnăm la un permanent prezent, renunțînd să mai gîndim succesiunea sau durata. Sau, în fine, am putea păstra amintirea oscilației precedente adăugată imaginii oscilației prezente; s-ar putea ivi două situații: sau vom juxtapune cele două imagini, ca în prima ipoteză, sau le vom percepe una în interiorul celeilalte, întrepătrunzîndu-se și organizîndu-se între ele asemenea notelor unei melodii, formînd ceea ce numim o multiplicitate indistinctă sau calitativă, fără o asemănare cu numărul. Obținem astfel imaginea duratei pure reușind să ne desprindem cu totul de ideea unui mediu omogen sau a unei cantități măsurabile. Interogîndu-ne cu atenție conștiința, vom recunoaște că ea procedează astfel ori de cîte ori se abține să-și reprezinte durata în chip simbolic. Cînd oscilațiile regulate ale pendulului ne îndeamnă la somn, oare ultimul sunet auzit, ultima mișcare percepută este ea responsabilă de acest efect? Bineînțeles că nu, pentru că n-am înțelege de ce n-ar reuși și prima mișcare un același efect. Să fie vinovată amintirea momentelor prece-

dente juxtapusă peste ultimul sunet, peste ultima mișcare? Dar și această amintire va rămîne ineficace, suprapunîndu-se ulterior unui sunet sau unei mișcări unice. Va trebui să admitem că sunetele se compun între ele și acționează, nu atît prin cantitatea lor considerată ca atare, ci prin calitatea cantității lor – adică prin structurarea ritmică a ansamblului. Cum am putea înțelege altfel efectul unei excitații slabe și continue? Dacă senzația s-ar fi păstrat în identitate cu sine ar fi rămas indefinit slabă, suportabilă la nesfîrșit. Dar adevărul este că fiecare surplus de excitație se organizează cu excitațiile precedente, ansamblul inducîndu-ne un efect asemănător aceluia al unei fraze muzicale care va fi întotdeauna pe punctul de a se sfîrși și care se va modifica neîncetat, în întregime, prin adăgarea unei note noi. Și dacă afirmăm că senzația este una și aceeași, înseamnă că nu ne gîndim la senzația însăși, ci la cauza ei obiectiv situată în spațiu. O desfășurăm astfel în spațiu, iar în locul unui organism care se dezvoltă, în locul unor modificări care se întrepătrund, percepem o aceeași senzație extinzîndu-se în lungime și juxtapunîndu-se indefinit pe sine. Durata reală, cea percepută de conștiință, va trebui deci așezată în rîndul așa-numitelor mărimi intensive – dacă intensitățile pot fi numite mărimi; dar de fapt nu este o cantitate și imediat ce încercăm să o măsurăm îi substituim, inconștient, spațiul.

Ne este însă incredibil de greu să ne reprezentăm durata în puritatea ei originală, și aceasta datorită celor ce nu ne sînt nouă înșine esențiale: lucrurile exterioare durează asemenea nouă, iar timpul, abordat din acest punct de vedere, are aspectul unui mediu omogen. Nu numai momentele acestei durate par exterioare unele altora – ca și corpurile în spațiu – dar mișcarea percepută prin simțuri este semnul, oarecum palpabil, al unei durate omogene și măsurabile. Mai mult, timpul intră în formule mecanice, în calcule astronomice și fizice sub forma cantității. Măsurăm viteza unei mișcări – ceea ce înseamnă că și timpul este o mărime. Chiar demersul pe care îl realizăm se cere

completat pentru că, dacă durata propriu-zisă nu este măsurabilă, ce mai măsoară atunci oscilația pendulului? La rigoare, am putea admite că durata internă, percepută de conștiință, se confundă cu îmbinarea faptelor de conștiință, cu îmbogățirea progresivă a eului; dar timpul pe care astronomul îl cuprinde în calculele sale, timpul pe care orologiile noastre îl divizează în porțiuni egale, acest timp, vom spune, este altceva. Este o mărime măsurabilă și, în consecință, omogenă. Cu toate acestea, nu este deloc astfel, iar o analiză minuțioasă va risipi și această iluzie.

Cînd urmărim cu privirea pe cadranul orologiului mișcarea acului care corespunde oscilațiilor pendulei, nu măsurăm, cum am putea crede, durata; ne limităm să măsurăm simultaneitățile – ceea ce este cu totul altceva. Nu există nicăieri în spațiu, în afara noastră, vreo poziție unică a acului și a pendulei, iar din pozițiile deja trecute nu mai rămîne nimic. În interiorul eului procesul de organizare sau de întrepătrundere reciprocă a faptelor de conștiință își urmează cursul: aceasta este durata reală. Doar pentru că eul durează în acest moment își va putea reprezenta ceea ce vom putea numi oscilațiile trecute ale pendulei, în același timp cu percepția oscilației actuale. Dacă vom suprima o clipă eul care gîndește oscilațiile numite succesive, nu va mai exista niciodată decît o singură oscilație a pendulei, ba chiar o singură poziție a acului – și nici un fel de durată. Dar, suprimînd pendula și oscilațiile ei, nu va mai exista altceva în afara duratei eterogene a eului – fără de momente aflate în raport de exterioritate unele față de celelalte, fără nici un raport cu numărul. În interiorul eului există deci succesiune fără exterioritate reciprocă; în afara eului există exterioritate reciprocă fără succesiune; exterioritate reciprocă deoarece oscilația prezentă este radical deosebită de cea anterioară, care nu mai este; dar fără de succesiune, pentru că succesiunea există numai pentru un spectator conștient care memorează trecutul și juxtapune cele două oscilații sau simbolurile lor, într-un

spațiu auxiliar. Or, între succesiunea fără exterioritate și exterioritatea fără succesiune se produce un schimb destul de asemănător cu ceea ce fizicienii numesc fenomenul de endosmoză. Cum fazele succesive ale vieții noastre conștiente, care se pătrund totuși unele cu altele, corespund, fiecare dintre ele unei oscilații a pendulei care îi este simultană, iar pe de altă parte, aceste oscilații sînt net distincte pentru că una deja nu mai există cînd se produce următoarea, căpătăm obiceiul să stabilim aceeași distincție și între momentele succesive ale vieții noastre conștiente. Oscilațiile se descompun în părți exterioare unele altora; de aici ideea eronată a unei durate interne omogene, analogă spațiului, în care momentele identice își urmează unele altora fără a se întrepătrunde. Dar oscilațiile pendulei, care nu sînt distincte decît pentru că una dispăre cînd apare următoarea, beneficiază, într-o anumită măsură, de influența pe care au exercitat-o asupra vieții noastre conștiente. Ele se conservă și se ordonează datorită amintirii în care le-a organizat conștiința. Pe scurt, noi le creăm o a patra dimensiune a spațiului, pe care o numim timp omogen, și care permite mișcării pendulare, chiar dacă s-ar produce dintr-o dată, să se juxtapună indefinit sieși. Dacă vom încerca să delimităm exact partea de real de cea de imaginar din interiorul acestui proces complex, iată ce vom observa: Există un spațiu real fără durată, în care fenomenele apar și dispar simultan cu stările de conștiință. Există o durată reală, ale cărei momente eterogene se întrepătrund, dar în care fiecare moment poate fi apropiat de o stare a lumii exterioare cu care este contemporan, separîndu-se prin efectul acestei apropieri de celelalte momente. Din punerea în comparație a acestor două realități se naște reprezentarea simbolică a duratei, dedusă din spațiu. Durata capătă astfel forma iluzorie a unui mediu omogen, trăsătura mijlocitoare între spațiu și durată fiind simultaneitatea ce ar putea fi definită drept intersectarea timpului cu spațiul.

Supunînd aceleiași analize conceptul de mișcare, simbol viu al unei durate aparent omogene, vom fi obligați să operăm același gen de disociere. Spunem adesea despre o mișcare că are loc *în* spațiu, iar cînd declarăm mișcarea omogenă și divizibilă ne gîndim de fapt la spațiul parcurs, ca și cum l-am putea confunda cu mișcarea însăși. Dacă vom reflecta mai profund, vom vedea că pozițiile succesive ale mobilului ocupă de fapt loc în spațiu, dar operația prin care mobilul trece de la o poziție la alta, și care interesează durata, se sustrage spațiului și nu are realitate decît pentru un spectator conștient. Aici nu avem de a face cu un *lucru*, ci cu un *progres*: mișcarea, ca trecere de la un punct la altul, este o sinteză mentală, un proces psihic și, în consecință, este lipsită de atributul întinderii. În spațiu nu există altceva decît părți ale spațiului și în orice punct al spațiului am considera mobilul nu vom obține decît o singură poziție. Conștiința percepe și altceva decît poziții pentru că își rememorează pozițiile succesive operînd apoi sinteza lor. Dar cum va efectua acest gen de sinteză? Nu printr-o nouă desfășurare a acelorași poziții în interiorul unui mediu omogen, pentru că ar fi necesară o nouă sinteză pentru a reuni pozițiile între ele, și așa mai departe, la nesfîrșit. Vom fi obligați să admitem că ne aflăm în fața unei sinteze calitative ca organizare graduală a senzațiilor succesive, unitate analogă celei a unei faze melodice. Aceasta este, în mod precis, ideea pe care o avem asupra mișcării întrucît îi gîndim numai mișcarea, și anume extrăgînd din mișcare mobilitatea însăși. E suficient, pentru a ne convinge, să ne gîndim la ceea ce resimțim cînd zărim dintr-o dată o stea căzătoare: în această mișcare de o extremă rapiditate, disocierea între spațiul parcurs – care ne apare sub forma unei linii de foc – și senzația absolut indivizibilă a mișcării sau a mobilității, se operează de la sine. Un gest rapid pe care îl împlinim cu ochii închiși, se va prezenta conștiinței sub forma de senzații pur calitative – în măsura în care nu ne vom fi gîndit la spațiul parcurs. Pe scurt, există două elemente care se cer deosebite în

mișcare, și anume: spațiul parcurs și actul prin care spațiul este parcurs, adică pozițiile succesive și sinteza lor. Primul dintre elemente este o cantitate omogenă; al doilea nu-și află realitatea decât în interiorul conștiinței și îl vom putea numi fie intensitate, fie calitate. Și aici se produce un fenomen de endosmoză, un amestec între senzația pur intensivă de mobilitate și reprezentarea extensivă a spațiului parcurs. Într-un anume sens, atribuim mișcării înseși divizibilitatea spațiului parcurs, uitînd că, dacă putem diviza un lucru, nu putem diviza un act. În alt sens, ne-am obișnuit să proiectăm actul însuși în spațiu, să-l pliem de-a lungul liniei străbătute de mobil, într-un cuvînt, să-l solidificăm, ca și cum localizarea în spațiu a unui *progres* n-ar fi suficientă pentru a afirma că trecutul coexistă cu prezentul, chiar și în afara conștiinței. Din confuzia între mișcare și spațiul parcurs de mobil s-au născut, după părerea noastră, sofismele școlii din Eleea; atîta timp cît intervalul care separă două puncte este indefinit divizibil și mișcarea este compusă din părți asemenea celor ale intervalului însuși, niciodată intervalul nu va fi străbătut. Dar adevărul este că fiecare dintre pașii lui Achile este un act simplu, indivizibil și, după săvîrșirea unui număr dat de altfel de acte, Achile ar fi depășit broasca țestoasă. Iluzia eleaților vine din aceea că identifică seria de acte indivizibile și *sui-generis* cu spațiul omogen care le susține. Și întrucît spațiul poate fi divizat și recompus după o lege oarecare, ei s-au crezut autorizați să reconstituie în întregime mișcarea lui Achile, dar nu cu pașii acestuia, ci cu cei ai broaștei țestoase. Unui Achile urmărind o broască țestoasă i se substituie de fapt două broaște, așezate una după alta, condamnate să facă același gen de pași sau de acte simbolice, astfel încît să nu se ajungă una pe alta niciodată. De ce va depăși Achile totuși broasca? Pentru că fiecare pas al eroului și fiecare pas al broaștei sînt indivizibili într-atît întrucît sînt mișcări și mărimi diferite, într-atît întrucît sînt spațiu. Astfel, adiția va furniza spațiului parcurs de Achile o lungime superioară sumei între spațiul

parcurs de broască și avansul acesteia asupra lui. Toate aceste date Zenon nu le are în vedere când recompune mișcarea lui Achile după aceeași lege ca mișcarea concurentei lui, uitînd că doar spațiul poate fi supus de-compunerii și re-compunerii arbitrare, confundînd astfel spațiul cu mișcarea. Nu credem că e necesar să admitem, chiar dacă analiza finală și profundă a unui gînditor al vremii noastre¹, că întîlnirea a două mobile presupune o distanțare între mișcarea reală și mișcarea imaginată, între spațiul în sine și spațiul infinit divizibil, între timpul concret și cel abstract. Ce rost ar avea să recurgem la o ipoteză metafizică, oricît de ingenioasă ar fi ea, asupra naturii spațiului, timpului și mișcării, atîta vreme cît intuiția imediată ne arată mișcarea în durată și durată în afara spațiului? Nu este deloc necesar să presupunem o limită divizibilității spațiului concret; îl putem considera, în continuare, infinit divizibil, cu condiția să stabilim disticția între pozițiile simultane ale celor două mobile care se află de fapt în spațiu și mișcările lor, care nu vor ocupa un spațiu, fiind mai curînd durată decît întindere, calitate decît cantitate. Vom vedea că a măsura viteza unei mișcări înseamnă a constata simultaneități; iar introducerea în calcule a vitezei este doar un instrument comod de prevedere a simultaneității. Și matematica face același joc atunci când se ocupă de determinarea pozițiilor simultane ale lui Achile și ale broaștei testoase la un moment dat, sau când admite *a priori* întîlnirea celor două mobile într-un punct X , întîlnire care este ea însăși o simultaneitate. Dar matematica își depășește rolul când pretinde că poate reconstitui ceea ce se petrece în intervalul dintre două simultaneități; sau cel puțin, este fatalmente constrînsă să considere simultaneitățile drept simultaneități noi, al căror număr infinit crescător ar fi trebuit să o avertizeze că mișcarea nu se face cu imobilități, nici timpul cu spațiul. Pe scurt, la fel cum în durată, omogen nu este decît ceea ce nu durează – adică spațiul în care se aliniază simultaneitățile, și elementul omogen

al mișcării este exact ceea ce îi este mai puțin specific, spațiul parcurs – adică imobilitatea.

Acesta este motivul pentru care știința nu operează asupra timpului și mișcării decît cu condiția să fi eliminat în prealabil elementul esențial și calitativ – din timp, durata, iar din mișcare – mobilitatea. Despre aceste fapte ne vom convinge cu ușurință examinînd rolul considerațiilor asupra timpului, mișcării și vitezei în astronomie și în mecanică.

Tratatele de mecanică au grijă să anunțe că nu tind să ofere o definiție duratei în sine, ci egalități a două durate: „Două intervale de timp sînt egale atunci cînd două corpuri identice, aflate în circumstanțe identice la începutul fiecărui interval, supuse acelorași acțiuni și influențe de orice tip, vor fi parcurs același spațiu la sfîrșitul acestor intervale”. Cu alte cuvinte, se notează momentul precis în care mișcarea începe – adică simultaneitatea unei schimbări exterioare cu una dintre stările noastre psihice: se notează momentul în care ia sfîrșit mișcarea – adică tot o simultaneitate; în fine, se măsoară spațiul parcurs – de fapt singurul cu adevărat măsurabil. Deci nu se pune deloc problema atunci, ci se are în vedere doar spațiul și simultaneitatea. A anunța că un fenomen se va produce după un timp t înseamnă a spune că un număr t de simultaneități de un anumit tip va fi notat pînă atunci de conștiință. Și nu va trebui să ne lăsăm amăgiți de termenii „pînă atunci”, pentru că de fapt intervalul duratei nu există decît pentru noi, datorită întrepătrunderii reciproce a stărilor de conștiință. În afara noastră nu vom afla decît spațiul – adică simultaneitățile – despre care nici măcar nu putem spune că sînt în mod obiectiv succesive, atîta timp cît orice succesiune se gîndește prin compararea prezentului cu trecutul. Toate acestea dovedesc cu prisosință că intervalul de durată însuși nu are nici o importanță pentru știință și că, dacă toate mișcările universului s-ar produce de două sau de trei ori mai repede, n-ar fi necesar să modificăm cu nimic formulele și nici numerele pe care acestea le pun în joc. Conștiința ar avea

o indefinită impresie asupra schimbării, oarecum calitativă, dar aceasta nu se va manifesta în afara ei atîta timp cît un același număr de simultaneități se produce în continuare în spațiu. Vom vedea mai târziu că astronomul care prevede o eclipsă săvîrșește exact o astfel de operație: reduce infinit intervalele duratei – care nu intră în calculele științei – și percepe astfel un timp extrem de scurt, cel mult cîteva secunde, o succesiune de simultaneități care, pentru conștiința concretă, obligată să trăiască intervalele, se va desfășura de-a lungul mai multor secole.

Vom ajunge la aceeași concluzie analizînd direct noțiunea de viteză. Mecanica obține noțiunea prin intermediul unei serii de idei a căror origine o putem indica fără nici o dificultate. În mecanică, ideea de mișcare este construită prin reprezentarea unei părți a traiectoriei AB a unui anumit mobil și a unui fenomen care se repetă indefinit în condiții identice – de exemplu căderea, în același loc și de la aceeași înălțime, a unei pietre. Dacă notăm pe traiectoria AB punctele M, N, P , pe care mobilul le atinge în fiecare dintre momentele în care piatra atinge solul, și dacă intervalele AM, MN, NP , vor fi recunoscute ca egale între ele, vom spune că mișcarea este uniformă; vom numi deci viteza mobilului ca fiind unul dintre aceste intervale cu condiția de a fi convenit în prealabil asupra recunoașterii fenomenului fizic ales ca termen de comparație, drept unitate de durată. Viteza unei mișcări uniforme este deci definită fără a face apel la alte mărimi în afara celor de spațiu și simultaneitate. Ne rămîne însă mișcarea variată, aceea în care elementele $AM, MN, NP, \dots$ au fost recunoscute ca inegale între ele. Pentru a defini viteza mobilului A în punctul M este suficient să ne imaginăm un număr indefinit de mobile, $A_1, A_2, A_3, \dots$, avînd toate mișcări uniforme și ale căror viteze $V_1, V_2, V_3, \dots$, dispuse în ordine crescătoare, corespund tuturor mărimilor posibile. Să considerăm două puncte M' și M'' situate pe traiectoria mobilului A , de o parte și de alta a punctului M – dar extrem de apropiate de

acesta. În același timp, în care mobilul atinge punctele M' , M , M'' , celelalte mobile ajung, pe traiectoriile lor, la punctele M'_p , M_p , M''_p , M'_2 , M_2 , M''_2 , etc.; și există în mod necesar două mobile A_h și A_p astfel încît $M'M = M'_h M_h$ și $MM'' = M''_p M_p$. Vom conveni atunci că viteza mobilului A în punctul M este cuprinsă între v_h și v_p . Dar nu ne împiedică nimic să presupunem punctele M' , M'' și mai apropiate de punctul M – deci vom considera că v_h și v_p trebuie înlocuite cu două viteze noi v_j și v_n dintre care una este superioară lui v_h și cealaltă mai mică decît v_p . Pe măsură ce micșorăm intervalele $M'M$ și MM'' se va diminua și diferența între cele două viteze ale mișcărilor uniforme corespondente. Or, pentru că cele două intervale pot descrește pînă la zero, în mod evident va exista între v_j și v_n o anumită viteză v_m astfel încît diferența între aceasta și v_h , v_j ... pe de o parte, și v_p , v_n ..., pe de altă parte, să poată deveni mai mică decît întreaga cantitate dată. Această limită comună v_m va fi numită viteza mobilului A în punctul M . Dar în analiza mișcării neuniforme, ca și în analiza mișcării uniforme, nu sînt luate în calcul decît spațiile deja parcurse și pozițiile simultane deja atinse. Vom fi deci îndreptățiți să afirmăm că, dacă mecanica nu reține din timp decît simultaneitatea, din spațiu nu păstrează decît imobilitatea.

Am fi putut prevedea acest rezultat remarcînd că mecanica operează în mod necesar cu ecuații – iar o ecuație algebrică exprimă întotdeauna un fapt împlinit. Or, ține de esența însăși a duratei și a mișcării, așa cum apar ele în fața conștiinței noastre, să fie întotdeauna pe cale de a se face. Algebra va putea traduce rezultatele dobîndite într-un anumit moment al duratei și pozițiile pe care le ia un anumit mobil în spațiu, dar nu va putea cuprinde durata și mișcarea ca atare. Degeaba am argumenta prin numărul simultaneităților și al pozițiilor considerate noțiunea de diferență cu aceea de diferențială pentru a marca posibilitatea de creștere indefinită a numărului intervalelor de durată. Matematica ne plasează la extremitatea unui interval – oricît de mic l-ar concepe. Cît despre intervalul însuși,

adică despre durată și mișcare, ea rămîne în mod necesar în afara ecuației. Și aceasta pentru că durată și mișcarea nu sînt lucruri, ci sinteze mentale; pentru că, deși mobilul ocupă pe rînd punctele unei linii, mișcarea nu are nimic comun cu linia însăși; și, în fine, dacă pozițiile prin care trece mobilul variază o dată cu diferitele momente ale duratei, dacă mobilul creează chiar momente distincte prin aceea că ocupă succesiv poziții diferite, durată propriu-zisă nu are nici momente identice, nici momente exterioare unele celorlalte, ci este în mod esențial eterogenă în raport cu sine, indistinctă și fără nici o asemănare cu numărul.

Din această analiză rezultă că spațiul singur este omogen, că lucrurile situate în spațiu alcătuiesc o multiplicitate distinctă și orice multiplicitate distinctă se obține printr-o desfășurare în spațiu. Rezultă, de asemenea, că în spațiu nu există nici durată, nici succesiune, în sensul dat de conștiință acestor cuvinte: fiecare dintre așa-numitele stări succesive ale lumii exterioare există singure, iar multiplicitatea lor nu are realitate decît pentru o conștiință capabilă să le conserve mai întîi pentru a le juxtapune, apoi exteriorizîndu-le unele în raport cu celelalte. Conștiința le conservă pentru că aceste stări diferite ale lumii exterioare fac loc faptelor de conștiință care se întrepătrund, se strîng laolaltă încetul cu încetul, legînd trecutul de prezent prin chiar efectul acestei solidarități. Conștiința le exteriorizează apoi unele în raport cu celelalte pentru că gîndind deosebirea lor radicală (una încetînd să fie cînd apare următoarea), ea le va percepe sub forma unei multiplicități distincte, deci le va ordona laolaltă în spațiul în care fiecare dintre ele va exista separat. Spațiul folosit în acest scop este exact ceea ce numim noi timp omogen.

Din această analiză se desprinde însă o altă concluzie: multiplicitatea stărilor de conștiință, considerată în puritatea ei originală, nu prezintă nici o asemănare cu multiplicitatea distinctă care alcătuiește un număr, ci este multiplicitate calitativă. Pe scurt, va trebui să admitem două specii de multiplicitate, să

distingem două sensuri posibile ale cuvîntului, două concepții: una calitativă, alta cantitativă; diferența dintre ele este echivalentă diferenței dintre *același* și *altul*. Uneori, această multiplicitate, această distincție, această heterogenitate, nu conține în sine decît în potență numărul, după spusa lui Aristotel; conștiința operează o discriminare calitativă fără nici o pre-gîndire de a număra calitățile sau de a face *mai multe*; aceasta este multiplicitatea fără de cantitate. Alteori, dimpotrivă, este pusă în joc o multiplicitate de termeni care se numără sau pe care îi considerăm a fi numărabili; dar ne vom gîndi atunci la posibilitatea de a-i exterioriza unii în raport cu ceilalți – deci îi vom desfășura în spațiu. Din nefericire, sîntem într-atît de obișnuiți să judecăm unul prin celălalt cele două sensuri ale multiplicității, ba chiar să le percepem unul în celălalt, încît facem dovada unei incredibile dificultăți în a le distinge sau cel puțin în a transpune această distincție în limbaj. Astfel, spunem că mai multe stări de conștiință se organizează între ele, se întrepătrund, se îmboğătesc din ce în ce mai mult, putînd furniza astfel, unui eu ce ignoră spațiul, sentimentul duratei pure; dar folosind expresia „mai mult” am izolat deja aceste stări unele față de celelalte, le-am exteriorizat unele în raport cu celelalte, într-un cuvînt, le-am juxtapus. Și ne-am trădat astfel, prin însăși expresia la care am fost nevoiți să recurgem, obișnuința profund înrădăcinată de a dezvolta timpul în spațiu. De la imaginea acestei dezvoltări, o dată împlinită, împrumutăm în mod necesar termenii destinați să redea o stare pe care sufletul n-a realizat-o încă. Termenii aceștia contaminați de un viciu original, iar reprezentarea unei multiplicități care nu se raportează la număr și spațiu, deși este clară pentru o gîndire care pătrunde în sine și se abstrage, n-ar putea fi transpusă în limbajul simțului comun. Și totuși, nu ne vom putea forma ideea multiplicității distincte fără a considera în paralel ceea ce am numit multiplicitate calitativă. Cînd numărăm explicit unitățile, ordonîndu-le în spațiu, nu este adevărat că alături de această acțiune – ai

cărei termeni identici se profilează pe un fundal omogen, se continuă, în abisurile sufletului, o organizare laolaltă a acestor unități, un proces dinamic destul de asemănător reprezentării pur calitative pe care ar avea-o o nicovală sensibilă în ceea ce privește numărul crescător al loviturilor de ciocan? În acest sens, aproape că am putea spune că numerele pe care le folosim într-o zi au, fiecare, echivalentul lor emoțional. Vînzătorii o știu prea bine. De aceea, în loc să indice costul unui obiect printr-o cifră rotundă de franci, ei notează cifra imediat inferioară, indiferent dacă îi adaugă apoi un număr suficient de mare de centime. Pe scurt, procesul prin care numărăm unitățile și formăm cu ele o multiplicitate distinctă are un dublu aspect: pe de o parte, presupunem respectivele unități drept identice – ceea ce este posibil doar cu condiția ca ele să se ordoneze într-un spațiu omogen; pe de altă parte însă, o a treia unitate adăugată celorlalte două modifică natura, aspectul și ritmul ansamblului. Dar fără această întrepătrundere reciprocă, fără acest progres cumva calitativ, adiția n-ar fi posibilă. Datorită calității cantității reușim să ne formăm ideea unei cantități lipsite de calitate.

De acum înainte este evident faptul că, în afara reprezentărilor simbolice, timpul nu va avea niciodată pentru conștiință aspectul de mediu omogen, în care termenii unei succesiuni se exteriorizează raportîndu-se unii la alții. Dar la reprezentarea simbolică ajungem în mod firesc, prin simplul fapt că într-o serie de termeni identici, fiecare termen are un dublu aspect în fața conștiinței: unul totdeauna identic cu sine într-atît încît gîndim identitatea obiectului exterior, și un altul specific, pentru că adiția aceasta provoacă o nouă organizare a ansamblului. De aici, posibilitatea de a desfășura în spațiu sub forma multiplicității numerice, ceea ce noi am numit o multiplicitate calitativă, și de a o considera pe aceasta din urmă drept echivalentă primeia. Or, nicăieri altundeva nu se împlinește mai bine acest dublu proces ca în percepția fenomenului exterior, incognos-

cibil în sine, dar pe care noi îl întâmpinăm sub forma mișcării. Avem aici o serie de termeni identici între ei atîta timp cît mobilul rămîne același; dar sinteza o dată operată de conștiință între poziția actuală și ceea ce memoria reunește sub numele de poziții anterioare, duce la întrepătrunderea acestor imagini, la completarea lor, la continuarea uneia prin cealaltă. Mai ales prin mijlocirea mișcării, durata capătă forma unui mediu omogen, timpul proiectîndu-se astfel în spațiu. Chiar în lipsa mișcării, orice repetare a unui fenomen exterior bine determinat va sugera conștiinței același mod de reprezentare. Astfel, cînd auzim o serie de lovituri de ciocan, sunetele formează o melodie indivizibilă în calitatea lor de senzații pure și permit desfășurarea a ceea ce noi am desemnat drept progresul dinamic; dar știind că aceeași este cauza obiectivă care acționează, decupăm progresul în faze pe care le vom considera apoi identice pentru că această multiplicitate de termeni identici nu va mai putea fi concepută decît prin desfășurare în spațiu, vom ajunge din nou, în mod necesar, la ideea unui timp omogen – imagine simbolică a duratei reale. Într-un cuvînt, eul ia contact cu lumea exterioară prin suprafața sa; senzațiile succesive deși fuzionează între ele, rețin ceva din reciproca exterioritate care este caracteristica obiectivă a cauzelor; de aceea viața noastră psihologică superficială se desfășoară într-un mediu omogen, fără ca acest mod de reprezentare să necesite un efort deosebit. Dar caracterul simbolic al acestei reprezentări devine din ce în ce mai impresionant pe măsură ce pătrundem tot mai adînc în abisurile conștiinței: eul interior, cel care simte și se pasionează, cel care deliberează și decide, este o forță ale cărei stări și schimbări se întrepătrund intim, suportînd o profundă alterare cînd le separăm unele de altele pentru a le derula în spațiu. Cum eul profund și eul superficial alcătuiesc însă una și aceeași persoană, trebuie în mod necesar să dureze absolut la fel. Și cum reprezentarea constantă a unui fenomen obiectiv identic, repetat, decupează viața psihică superficială în secvențe exteri-

oare unele altora, momentele astfel determinate determină la rîndul lor segmente distincte în progresul dinamic și indivizat la stările personale de conștiință. În acest mod se repercutează, se propagă pînă în abisurile conștiinței, exterioritatea reciprocă pe care ea o asigură obiectelor materiale, juxtapuse lor într-un spațiu omogen: puțin cîte puțin senzațiile se desprind unele de altele asemenea cauzelor exterioare care le-au generat, și sentimentele sau ideile – asemenea senzațiilor cu care sînt contemporane.

Ceea ce dovedește că gîndul comun al duratei ține de invazia graduală a spațiului în domeniul conștiinței pure, este faptul că, pentru a lipsi eul de facultatea de percepție a timpului omogen, este suficient să înlăturăm stratul superficial de fapte psihice pe care eul îl folosește ca regulator. În starea de vis ne aflăm exact în aceste condiții: pentru că somnul, încetinind jocul funcțiilor organice, modifică în special suprafața de comunicare între eu și lumea exterioară. Acum durata nu o mai măsurăm, ci o simțim; din cantitate, ea revine la starea de calitate. Nu se mai apreciază matematic timpul scurs; în locul acestei aprecieri cantitative apare un instinct confuz, capabil, asemenea oricărui instinct, să comită erori grosolane, dar și să procedeze cu o extraordinară precizie. Chiar și în starea de veghe experiența cotidiană ar trebui să ne învețe să facem diferența între durata calitate – cea pe care conștiința o captează în mod imediat, cea pe care animalul o percepe în mod probabil, – și timpul devenit calitate printr-o desfășurare în spațiu în momentul în care scriu aceste rînduri un orologiu din vecini marchează ora; dar urechea-mi distrată nu realizează acest fapt decît după ce s-au făcut deja auzite mai multe bătăi; deci nu le-am putut număra. Și totuși, un efort de atenție retrospectivă mi-ar fi suficient pentru a face suma celor patru bătăi deja trecute și a le adăuga celor pe care le aud acum. Dacă pătrunzînd în mine însumi mă voi întreba cu atenție despre ceea ce tocmai se întîmplă, voi realiza că primele patru sunete au percutat urechea impresionînd

chiar și conștiința, dar că senzațiile produse de fiecare dintre aceste sunete, în loc să se juxtapună, s-au topit unele în celelalte în așa fel încît au conferit întregului un aspect propriu, realizînd un anume fel de frază muzicală. Pentru a evalua retrospectiv numărul bătailor deja trecute, am încercat să reconstitui această frază în gîndire: imaginația mea a efectuat o bătaie, apoi două, apoi trei, dar pînă ca ea să atingă numărul exact, acela de patru, sensibilitatea întrebată a răspuns că efectul total va fi diferit calitativ. Sensibilitatea constatase deci astfel decît prin adiție și fără a apela la imaginea unei juxtapuneri de termeni distincți, succesiunea celor patru bătaii. Pe scurt, numărul sunetelor respective a fost perceput ca fiind o calitate, nu o cantitate; durata se prezintă astfel conștiinței imediate și își păstrează această formă atît timp cît nu va ceda locul unei reprezentări simbolice care se originează în întindere. Pentru a încheia, vom distinge deci, două forme de multiplicitate, două valorizări diferite ale duratei, două aspecte ale vieții conștiente. Dincolo de durata omogenă, simbol extensiv al duratei reale, o psihologie subtilă va descoperi o durată ale cărei momente eterogene se întrepătrund; dincolo de multiplicitatea numerică a stărilor conștiente, o multiplicitate calitativă; dincolo de eul cu stările bine definite, un eu în interiorul căruia succesiunea presupune fuziune și organizare. Dar de obicei ne mulțumim cu primul, adică cu umbra eului real proiectată într-un spațiu omogen. Conștiința, bîntuită de necumpătata dorință de distincții, substituie simbolul realității sau nu percepe realitatea decît prin prisma simbolului. Cum eul, astfel reflectat, și prin aceasta subdivizat, consimte infinit mai ușor exigențelor vieții sociale în general și ale limbajului în particular, conștiința îl preferă și pierde din vedere, treptat, eul fundamental.

Pentru a regăsi acest eu fundamental, așa cum l-ar percepe o conștiință inalterată, ne este necesar un susținut efort de analiză prin care vom izola faptele psihologice interne și vii de imaginile lor, mai întîi reflectată și apoi solidificată în spațiul omogen.

Cu alte cuvinte, percepțiile, senzațiile și ideile noastre se înfățișează sub un dublu aspect; unul net, precis, impersonal; celălalt confuz, infinit imobil și inexprimabil – pentru că limbajul nu l-ar putea sesiza fără a-i încremeni mobilitatea și nici nu l-ar putea transpune în tiparele sale banale fără a-l coborî în domeniul comun. Dacă reușim să distingem două forme de multiplicitate, două forme ale duratei, este evident că fiecare dintre faptele de conștiință, luate separat, va căpăta câte un aspect diferit, după cum îl considerăm fie în interiorul unei multiplicități distincte, fie în interiorul multiplicității calitative, în timpul-calitate în care se produce sau în timpul-calitate în care se proiectează.

Cînd, de pildă, mă plimb pentru prima dată într-un oraș în care mă voi stabili pentru o perioadă, lucrurile care mă înconjoară produc asupra mea în același timp o impresie destinată să dureze și alta care se va modifica fără încetare. În fiecare zi percep aceleași case și, cum știu sigur că e vorba de aceleași obiecte, le numesc în mod constant la fel și îmi imaginez că și ele îmi apar totdeauna în același mod. Cu toate acestea, dacă după o perioadă îndelungată mă întorc la impresia pe care am resimțit-o de-a lungul primilor ani, rămîn surprins de schimbarea unică, inexplicabilă și mai ales inexprimabilă pe care a suferit-o acea primă impresie. Parcă aceste obiecte pe care le percep continuu și care se schițează neîncetat în spiritul meu au terminat prin a împrumuta ceva din existența mea conștientă; asemenea mie, și ele au trăit și au îmbătrînit. Nu este o pură iluzie; dacă impresia de astăzi ar fi fost absolut identică celei de ieri, ce diferență ar mai fi existat între a percepe și a cunoaște, între a învăța și a-și aminti? Totuși, această diferență scapă atenției majorității; nu ne vom da seama de datele reale decît cu condiția de a fi avertizați în prealabil pentru a ne supune apoi conștiința unei scrupuloase examinări. Toate acestea se petrec astfel pentru că viața exterioară și socială are pentru noi mai multă importanță practică decît existența interioară și individuală.

Tindem instinctiv spre o solidificare a impresiilor pentru a le putea traduce în limbaj. Aici se originează confuzia între sentimentul însuși care se află într-o perpetuă devenire, cu obiectul său exterior permanent, și mai exact cu cuvântul care exprimă acest obiect. La fel cum durata fugitivă a eului se fixează prin proiecția în spațiul omogen, tot astfel impresiile noastre neîncetat schimbătoare adoptă contururi precise și imobile, înfășurându-se în jurul obiectului exterior care funcționează drept cauză.

Senzațiile simple, considerate în starea lor naturală, vor oferi și mai puțină consistență. Cutare aromă, cutare parfum, m-au încântat în vremea copilăriei, dar acum îmi repugnă. Cu toate acestea, dăm în continuare același nume senzației pe care o încercăm și vorbim ca și cum doar gusturile noastre s-ar fi schimbat, parfumul și aroma rămânând în schimb identice. Solidificăm deci și această senzație; și în timp ce mobilitatea sa dobândește o asemenea evidență încât ne este imposibil să o ignorăm, extragem această evidență încât ne este imposibil să o ignorăm, extragem această mobilitate pentru a-i da un nume separat și pentru a o solidifica, la rîndul său, sub forma *gustului*. În realitate nu există nici senzații identice, nici gusturi multiple. Pentru că senzațiile și gusturile ne apar ca *lucruri* doar începînd din momentul în care le izolăm și le numim; de drept, în sufletul uman nu există decît *progres*. Trebuie să spunem că senzațiile se modifică repetîndu-se și, dacă ele nu apar ca schimbîndu-se de azi pe mîine, aceasta se datorează faptului că le percepem în prezent prin obiectul care le-a generat, prin cuvîntul care le traduce. Influența limbajului asupra senzațiilor este mult mai profundă decît se crede în general.

Limbajul nu ne determină să credem doar în invariabilitatea senzațiilor, ci ne și înșală uneori asupra caracterului senzației încercate. Astfel, cînd mîncăm un fel excelent de mîncare, numele pe care-l are, greu încărcat de laude, se interpune între sensibilitatea și conștiința noastră; vom putea crede că ne place,

deși un efort de atenție ne-ar demonstra poate contrariul. Pe scurt, cuvîntul cu contururi bine fixate, cuvîntul brutal, care înmagazinează ceea ce este stabil, comun, și în consecință impersonal în impresiile umanității, strivește sau cel puțin ascunde impresiile delicate și fugitive ale conștiinței individuale. Pentru a lupta cu arme egale, acestea ar trebui exprimate în cuvinte la fel de exacte; dar cuvintele, o dată formulate, s-ar întoarce împotriva senzației care le-a dat naștere, și, deși chemate la viață pentru a mărturisi în favoarea instabilității senzației, vor sfîrși prin a-i impune propria lor stabilitate.

Această desființare a conștiinței imediate nu este nicăieri mai frapantă ca în cazul sentimentelor. O iubire violentă, o melancolie profundă ne invadează sufletul; sînt aici mii de elemente diferite care se topesc, se întrepătrund, fără de contururi precise, fără cea mai mică tendință de a se exterioriza unele față de celelalte; acesta este de altfel prețul originalității lor. Dar deja se deformează cînd decelăm în masa lor confuză o multiplicitate numerică: ce se va mai întîmpla cu ele cînd le vom desfășura, izolate una de alta, în acel mediu omogen pe care-l vom numi așa cum vom dori – timp sau spațiu? Imediat, fiecare dintre aceste senzații își va împrumuta indefinibila sa nuanță mediului în care a fost plasată; iat-o fără vigoare și gata să primească un nume. Sentimentul însuși este o ființă care trăiește, care se dezvoltă și care, în consecință, se schimbă neîncetat; dacă nu ar fi astfel, n-am înțelege cum ne poate purta, încetul cu încetul, spre o hotărîre; iar hotărîrea aceasta este luată imediat. Sentimentul trăiește pentru că durată în care se dezvoltă este una ale cărei momente se întrepătrund; separînd aceste momente, derulînd timpul în spațiu, furăm sentimentului respectiv viața și culoarea. Iată-ne în prezența umbrei a ceea ce sîntem noi înșine: credem că ne-am analizat sentimentul, dar în realitate i-am substituit o juxtapunere de stări inerte, transpozabile în cuvinte, impresii resimțite, într-un caz dat, de o societate întreagă. De aceea raționăm asupra acestor stări și le aplicăm

logica noastră simplă; erijîndu-le deja în genuri prin simpla lor izolare unele față de celelalte, le-am pregătît drept instrumente ale deducțiilor viitoare. Și dacă vreun romancier celebru, sfîrșind pînza abia țesută de eul convențional, ne arată sub o logică aparentă o absurditate fundamentală, sub această juxtapunere de stări simple, o întrepătrundere infinită a miilor de impresii diferite care încetează deja să mai existe în clipa în care capătă cîte un nume, îl vom slăvi pe acel om pentru a ne fi cunoscut mai bine decît ne cunoaștem noi înșine. Dar nu este așa, el desfășoară sentimentul nostru într-un timp omogen și îi traduce elementele în cuvinte; deci nici el nu ne înfățișează decît o umbră. Numai că el a aranjat această umbră astfel încît să ne transporte gîndul spre natura extraordinară și illogică a obiectului care o proiectează; ne-a invitat la reflexie cuprinzînd în expresia exterioară ceva din contradicția, din reciproca întrepătrundere care este esența însăși a elementelor exprimate. Încurajați de acel scriitor, îndepărtăm pentru o clipă vîlul interpus de noi înșine între conștiință și eul nostru real. A reușit astfel să ne repună în față cu noi înșine.

Vom avea un același fel de surpriză dacă, transgresînd baierile limbajului, ne vom strădui să cuprindem ideile însele în stare naturală, așa cum le percepe conștiința eliberată de obsesiile spațiului. Disocierea ideii de elementele constitutive care sfîrșesc în abstracție este prea comodă pentru a o prelua în viața comună sau chiar în dezbaterile filosofice. Dar în cazul în care ne figurăm că elementele disociate sînt chiar acelea care au intrat în contextura ideii concrete, cînd, substituind penetrației de termeni reali juxtapunerea simbolurilor lor, pretinzînd astfel că reconstituim durata prin mijlocirea spațiului, cădem inevitabil în păcatul asociaționismului. Nu vom insista acum asupra acestui ultim punct, care va face obiectul unui examen aprofundat în capitolul următor. Ne va fi suficient să spunem că ardoarea inconștientă cu care participăm la anumite discuții mărturisește singură că inteligența își are instinctele sale. Și cum să ne

reprezentăm aceste instincte dacă nu printr-un elan comun tuturor ideilor noastre – adică prin întrepătrunderea lor reciprocă? Opiniile de care sîntem cel mai puternic ataşaţi sînt pentru noi cel mai greu de argumentat, iar motivele prin care le justificăm sînt rareori cele care ne-au determinat cu adevărat să le adoptăm. Într-un anumit sens, le-am adoptat fără motiv pentru că ceea ce le face valoroase în faţa noastră este faptul că nuanţa lor corespunde coloraţiei comune a tuturor celorlalte idei ale noastre, resimţim opiniile respective ca făcînd parte din noi, fiind ceva din noi înşine. Deci în spiritul nostru au forma banală pe care o vor căpăta cînd le vom obiectiva în cuvinte. Fiecare dintre ele trăieşte asemenea unei celule într-un organism; ceea ce modifică starea generală a eului afectează şi ideile respective. Dar în timp ce o celulă ocupă un punct determinat al organismului, o idee cu adevărat a noastră invadează în întregime eul. Ar trebui deci ca toate ideile noastre să se încorporeze astfel în masa stărilor de conştiinţă. Dar multe dintre ele plutesc la suprafaţă, asemenea frunzelor moarte pe luciul unui iaz. Prin aceasta înţelegem că spiritul, dacă le gîndeşte, le află întotdeauna într-o stare de imobilitate, ca şi cum i-ar fi exterioare. De acest tip sînt ideile pe care le primim gata alcătuite şi pe care le păstrăm înlăuntrul nostru fără a le asimila vreodată substanţei noastre, sau ideile pe care am neglijat să le întreţinem şi care, astfel abandonate, îşi pierd puterea, dacă, pe măsură ce ne depărtăm de straturile profunde ale eului, stările de conştiinţă tind din ce în ce mai mult să capete forma unei multiplicităţi numerice şi să se desfăşoare într-un spaţiu omogen, aceasta se petrece pentru că stările de conştiinţă vizează o natură din ce în ce mai inertă, din ce în ce mai impersonală ca formă. Nu trebuie să ne surprindă că doar acele idei care ne aparţin cel mai puţin sînt adecvat exprimate prin cuvinte: doar acestora li se aplică, după cum vom vedea, teoria asociaţionistă. Exterioare unele celorlalte, ele întreţin raporturi la care natura intimă a fiecăruia nu participă, raporturi care pot fi clasificate. Vom

spune deci că ideile se asociază prin continuitate sau dintr-o necesitate logică. Dar dacă, adâncindu-ne dincolo de suprafața de contact dintre eu și lucrurile exterioare, pătrundem în profunzimile unei inteligențe organizate și vii, vom asista la suprapunerea sau, mai corect, la fuziunea intensă a multor idei care, o dată asociate, vor apărea excluzându-se ca termeni contradictorii din punct de vedere logic. Visele cele mai bizare sau două imagini suprapunându-se și prezentându-ne în același timp două persoane diferite care n-ar fi totuși decât una, ne-ar putea da o vagă idee despre întrepătrunderea conceptelor noastre în starea de veghe. Imaginația visătorului, izolată de lumea exterioară, reproduce simple imagini și parodiază în felul său propriu munca permanentă asupra ideilor în zonele cele mai profunde ale vieții intelectuale.

Astfel, se verifică, astfel se va clarifica, prin studiul aprofundat al faptelor interne, principiul următor: viața conștientă se prezintă sub un dublu aspect, după cum o percepem: direct sau prin refracție, prin mijlocirea spațiului. Considerate în ele însele, stările conștiinței profunde nu întrețin nici un raport cu cantitatea; ele sînt calitate pură; ele se amestecă în așa fel încît n-am putea spune dacă sînt una sau mai multe, și nici măcar nu le-am putea analiza din acest punct de vedere, fără a risca o denaturare imediată. Durata creată de aceste stări este o durată ale cărei momente nu se constituie într-o multiplicitate numerică; a caracteriza aceste momente spunînd că ele se uzurpă unele pe altele ar însemna să le distingem din nou. Dacă fiecare dintre noi ar trăi o viață pur individuală, dacă n-ar exista nici societate, nici limbaj, oare conștiința ar putea sesiza seria de stări interne sub această formă indistinctă? Desigur că nu, pentru că noi conservăm ideea unui spațiu omogen în care obiectele se disting clar unele de altele, și pentru că este mult prea comod să ordonăm într-un asemenea mediu stările oarecum nebuloase care violentează la prima abordare ochiul conștiinței, rezolvîndu-le astfel

în termeni mai simpli. Dar dacă observăm bine, vom vedea că intuiția unui spațiu omogen este deja o punere pe cale spre viața socială. Animalul nu-și reprezintă probabil, asemenea nouă, o lume exterioară distinctă de sine, dincolo de senzațiile sale, o lume care să fie proprietatea comună a tuturor ființelor conștiente. Tendința în virtutea căreia ne figurăm clar exterioritatea lucrurilor și omogenitatea spațiului lor este aceeași care ne poartă spre viața în comun, spre faptul vorbirii. Dar pe măsură ce se realizează tot mai complet condițiile vieții sociale, se accentuează cu atât mai mult fluxul care poartă cu sine, din lăuntru spre în afară, stările noastre de conștiință. Puțin câte puțin, aceste stări se transformă în obiecte sau în lucruri; nu se vor desprinde doar unele de celelalte, ci și de noi. Și nu le vom mai percepe decât în interiorul spațiului omogen unde le-am solidificat imaginea, și prin mijlocirea cuvintelor care le împrumută banala lor coloratură. Astfel se formează al doilea eu care-l acoperă pe primul, un eu a cărui existență are momente distincte, ale cărui stări se des-fac una din cealaltă și se exprimă fără dificultăți prin cuvinte. Să nu se creadă că tentăm aici o dedublare a persoanei încercând să introducem sub o altă formă multiplicitatea numerică pe care am respins-o pînă acum. Este același eul care percepe stările distincte și cel care, concentrîndu-se mai atent, va observa că aceste stări se topesc unele în altele asemenea fulgilor de zăpadă la atingerea mîinii. Și pe drept cuvînt, pentru comoditatea limbajului, eul are tot interesul de a nu restabili confuzia acolo unde s-a instaurat ordinea, să nu deranjeze cu nimic ingenioasa alcătuire a stărilor oarecum impersonale, confuzie grație căreia el a încetat să mai fie „un stat în stat”. O viață interioară cu momente bine distincte, cu stări precis caracterizate, va răspunde cu atât mai prompt exigențelor vieții sociale. La fel, o psihologie superficială se va putea limita la a o descrie fără a risca nici o greșeală, cu condiția însă de a se restrînge la studiul faptelor deja săvîrșite, neglijînd modul lor de formare. Dar dacă, trecînd de la static la dinamic,

această psihologie pretinde să emită judecăți asupra faptelor pe cale de împlinire, la fel cum procedează în cazul faptelor împlinite, dacă ne prezintă eul concret și viu drept o asociație de termeni care, distincți unul de celălalt, se juxtapun într-un spațiu omogen, această psihologie anume va întâmpina insurmontabile dificultăți. Iar dificultățile vor spori o dată cu eforturile ei de a le înlătura, pentru că toate eforturile acestea nu vor reuși decît să dezvăluie din ce în ce mai clar absurditatea ipotezei fundamentale prin care timpul a fost desfășurat în spațiu iar succesiunea a fost adusă în chiar miezul simultaneității. Vom vedea că toate contradicțiile inerente problemelor cauzalității, libertății, adică ale personalității, nu au o altă origine și e suficient, pentru a le înlătura, să le substituim eul real, eul concret, reprezentării sale simbolice.

Note

¹ Lucrarea noastră era terminată în întregime cînd am citit în *Critique philosophique* (anii 1883-1884) remarcabila respingere a lui F. Pillon a unui interesant articol aparținînd lui G. Noël, articol despre solidaritatea noțiunilor de număr și spațiu. N-am modificat însă cu nimic paginile ce urmează dat fiind că Pillon nu face distincție între timpul calitate și timpul cantitate, între multiplicitatea de juxtapunere și cea de întrepătrundere reciprocă. Fără această capitală distincție, care face obiectul celui de-al doilea capitol, am putea susține, alături de Pillon, că raportul de coexistență este suficient formării numărului. Dar, mai întîi, ce vom înțelege aici prin coexistență? Dacă termenii care coexistă se aranjează laolaltă, nu vom deține niciodată numărul; dacă termenii se păstrează deosebiți înseamnă că se juxtapun – și iată-ne în spațiu. Degeaba am invoca exemplul impresiilor primite simultan de mai multe simțuri. Sau vom păstra diferențele specifice ale acestor simțuri – ceea ce înseamnă că nu le vom număra; sau vom face abstracție de aceste diferențe; dar atunci cum am mai putea distinge senzațiile dacă nu prin locul lor sau prin acela al simbolurilor lor? Vom vedea că verbul *a distinge* are două sensuri, unul calitativ și

altul cantitativ; credem că aceste două accepții au fost confundate de toți cei care s-au ocupat de raporturile între număr și spațiu.

² Evellin, *Infîni et quantité*, Paris, 1881

Capitolul III .

DESPRE ORGANIZAREA STĂRILOR DE CONȘTIINȚĂ. LIBERTATEA

Nu e greu de înțeles de ce problema libertății pune în contradicție mecanicismul cu dinamismul, sisteme opuse de altfel prin chiar natura lor. Dinamismul pleacă de la ideea furnizată de conștiință a activității voluntare, și ajunge la reprezentarea inerției vidînd treptat de sens această idee; concepe deci fără greutate atît forța liberă, cît și materia guvernată de legi. Mecanicismul urmează un demers invers. Presupunînd că materialele cu care operează sinteza sînt guvernate de legi necesare, deși ajunge la combinații din ce în ce mai bogate, mai dificil de prevăzut, mecanicismul nu iese din perimetrul strîmt al necesității în care se situase de la început. Vom vedea că aceste două concepții asupra naturii implică și două ipoteze diferite asupra raporturilor pe care legea le întreține cu faptul guvernat. Înălțîndu-și treptat privirile, dinamismul crede că observă fapte care se sustrag din ce în ce mai mult constrîngerilor legii: el va considera deci faptul ca realitate absolută, iar legea – ca expresie mai mult sau mai puțin simbolică a acestei realități. Invers,

mecanismul discerne un anumit număr de legi în interiorul unui fapt particular care ar funcționa oarecum ca punct de intersecție; în această ipoteză, realitatea fundamentală va fi legea. Dacă vom încerca să aflăm de ce anume unii atribuie faptelor, iar ceilalți legii, o realitate superioară, credem că vom observa că pentru mecanicism și dinamism cuvântul *simplicitate* are sensuri diferite. Este simplu, pentru primul, orice principiu ale cărui efecte sînt predictibile și chiar calculabile: noțiunea de inerție devine, chiar prin definiție, mai simplă decît cea de libertate, omogenul mai simplu decît eterogenul, abstractul decît concretul. Dar dinamismul nu tinde atît la o comodă punere în ordine a noțiunilor, cît încearcă să le regăsească filiația reală: adesea, pretinsa noțiune simplă – cea pe care mecanicismul o consideră a fi originară – a fost de fapt obținută prin fuziunea mai multor noțiuni mai bogate care păreau a fi derivate, dar care s-au neutralizat reciproc prin fuziune, la fel cum obscuritatea se naște din întrepătrunderea a două lumini. Considerată din acest ultim punct de vedere, noțiunea de spontaneitate este incomparabil mai simplă decît cea de inerție, întrucît a doua nu poate fi definită și înțeleasă decît prin prima, în timp ce aceasta din urmă își este sieși suficientă. Fiecare dintre noi are sentimentul imediat, real sau iluzoriu, al liberei sale spontaneități, fără ca ideea de inerție să fi contribuit cu ceva la alcătuirea acestei reprezentări. Pentru a defini inerția materiei vom spune că ea nu se poate nici mișca, nici opri prin sine, că orice corp continuă să se afle în repaos sau mișcare atîta timp cît nu intervine acțiunea unei alte forțe; dar în ambele cazuri ne raportăm în mod necesar la ideea de activitate. Toate aceste considerații ne permit să înțelegem de ce am ajuns *a priori*, la cele două concepții opuse asupra activității umane, după felul în care înțelegem raportarea concretului la abstract, a simplului la complex, a faptelor la lege. Cu toate acestea, invocăm *a posteriori* împotriva libertății, faptele precise: unii pe cele fizice, ceilalți – faptele psihologice. Uneori invocăm constrîngerea

acțiunilor de către sentimente, idei, și toată seria anterioară de stări ale conștiinței; alteori denunțăm libertatea ca incompatibilă cu proprietățile fundamentale ale materiei și, în special, cu principiul conservării energiei. Aici se originează cele două specii de determinism, cele două demonstrații empirice aparent diferite ale necesității universale. Vom demonstra că cea de-a doua formă este reductibilă la prima și că orice fel de determinism, chiar cel fizic, implică o ipoteză psihologică. Vom stabili apoi că însuși determinismul psihologic și toate respingerile sale se întemeiază pe o concepție inexactă asupra multiplicității stărilor de conștiință și, mai ales, a duratei. Astfel, în lumina principiilor dezvoltate în capitolul anterior, vom vedea conturându-se un eu a cărui activitate nu va putea fi comparată cu activitatea vreunei alte forțe.

În forma sa cea mai recentă, determinismul fizic este intim legat de teoriile mecaniciste sau mai curînd cinetice, ale materiei. Ne reprezentăm universul ca o masă materială pe care imaginația o descompune în atomi și molecule. Particulele acestea vor executa neînterupt mișcările întregii naturi atît vibratorii, cît și de translație. Fenomenele fizice, acțiunile chimice, calitățile materiei percepute prin simțuri, căldura, sunetul, elasticitatea, poate atracția însăși, vor fi reductibile în mod obiectiv la aceste mișcări elementare. Materia care intră în alcătuirea corpurilor organizate supunîndu-se aceluiași legi, nu vom găsi altceva în sistemul nervos, de pildă, în afară de molecule și atomi, care se mișcă, se atrag sau se resping reciproc. Dacă toate corpurile ordonate sau neordonate acționează și reacționează între ele în părțile lor elementare, este evident că starea moleculară a creierului, într-un moment dat, va fi modificată prin impulsurile pe care sistemul nervos le primește de la materia înconjurătoare; astfel încît, sentimentele, senzațiile și ideile care se succed în interiorul eului, se vor putea defini prin rezultatele mecanice obținute

din combinarea impulsurilor primite din exterior ale atomilor substanței nervoase. Se poate produce și fenomenul invers; mișcările moleculare din interiorul sistemului nervos combinându-se între ele sau cu alte mișcări vor genera reacțiile organismului asupra mediului înconjurător, și anume mișcările reflexe și așa-numitele acțiuni libere și voluntare. Cum s-a presupus că principiul conservării energiei este inflexibil, nu va exista nici un atom, nici în interiorul sistemului nervos, nici în imensitatea universului, a cărui poziție să nu fie determinată de suma acțiunilor succesive exercitate asupra acestuia de alți atomi. Iar matematicianul care va cunoaște poziția moleculelor sau atomilor unui organism uman la un moment dat, ca și poziția tuturor atomilor din univers capabilă să exercite o influență asupra acestora, va calcula, cu o infailibilă precizie, toate acțiunile trecute, prezente și viitoare ale persoanei al cărei organism a fost supus analizei, în felul în care sînt prezise fenomenele astronomice¹.

Vom recunoaște fără dificultate că această concepție asupra fenomenelor fiziologice în general și a fenomenelor nervoase în special, este o consecință a legii conservării energiei. Desigur, teoria atomistă a materiei rămîne la stadiul de ipoteză, iar aplicațiile pur cinetice ale faptelor fizice mai curînd pierd decît cîștigă aderînd la această teorie. În acest sens, experiențele recente ale lui Hirn asupra fluidității gazelor² ne propun să vedem în căldură și altceva decît o mișcare moleculară. Ipotezele relative la constituirea eterului luminifer, pe care August Comte le tratase cu dispreț³, nu par a fi compatibile cu constatarea mișcării regulate a planetelor⁴ și, în special, cu fenomenul diviziunii luminii⁵. Problema elasticității atomilor ridică insurmontabile dificultăți, chiar dacă strălucitele ipoteze ale lui William Thomson. În fine, nimic nu este mai problematic ca existența atomului însuși. Judecîndu-l prin prisma proprietăților din ce în ce mai numeroase după care i se atribuie, vom fi destul de tentați să vedem în atom reziduul materializat al explicațiilor

mecaniciste, nicidecum un lucru real. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm că determinarea necesară prin antecedente a faptelor psihologice se impune în afara oricăror ipoteze asupra naturii elementelor ultime ale materiei, prin aceea că teoria conservării energiei a fost extrapolată și asupra organismelor vii. A admite universalitatea acestei teoreme înseamnă de fapt a presupune că punctele materiale care alcătuiesc universul sînt supuse doar acțiunii acelor forțe de atracție și respingere care emană tot din respectivele puncte și a căror intensitate este dependentă doar de distanțe: de unde va rezulta că poziția relativă a punctelor materiale, considerate la un moment dat, indiferent care ar fi natura lor, este riguros determinată în raport cu poziția din momentele precedente. Să ne situăm în continuare pe pozițiile acestei ultime ipoteze: ne vom propune să demonstrăm că aceasta nu atrage după sine determinarea absolută a stărilor de conștiință unele de către altele, și că însăși universalitatea principiului conservării energiei nu va putea fi admisă decît pe temeiul unor ipoteze psihologice.

A presupune că poziția, direcția și viteza fiecărui atom cerebral sînt determinate în orice moment al duratei, nu înseamnă deloc că viața psihologică ar fi supusă unei aceleiași fatalități. Pentru că ar fi trebuit mai întîi dovedit că fiecărei stări cerebrale date îi corespunde o stare psihologică riguros determinată; or, această demonstrație nu a fost făcută încă. De cele mai multe ori nici nu ne gîndim să pretindem această demonstrație, mulțumindu-ne să știm că o vibrație determinată a timpanului, o excitație determinată a nervului auditiv vor genera o notă determinată a gamei muzicale; de altfel, paralelismul celor două serii, fizică și psihologică, a fost constatat într-un număr destul de mare de cazuri. Dar nici n-a susținut nimeni că noi fuseserăm liberi să auzim, în condițiile sale, o anume notă sau să percepem exact culoarea care ne place. Senzațiile din această categorie, asemenea multor altor stări psihice, sînt în mod manifest legate de anumite condiții determinate; datorită acestui fapt ne-am

putut imagina sau regăsi în spatele lor un sistem de mișcări guvernat de mecanica noastră abstractă. Pe scurt, oriunde am reușit să dăm o explicație mecanică, am remarcat un paralelism aproape riguros între cele două serii, psihologică și fiziologică. N-ar trebui să rămînem surprinși dacă aceste explicații ar apărea, cu titlul de certitudine, doar în situații în care cele două serii prezintă elemente paralele. Dar a lărgi acest paralelism la totalitatea seriilor însele înseamnă a limita *a priori* problema libertății. Ceea ce ne este, desigur, permis, iar cei mai mari gînditori n-au ezitat deloc să procedeze în acest mod; dar, cum deja am menționat, nu pentru rațiuni de ordin fizic afirmă ei corespondența riguroasă a stărilor de conștiință cu modurile întinderii. Leibniz punea pe seama unei armonii prestabilite această corespondență, fără a admite în nici un caz că mișcarea ar putea produce percepția în felul în care o cauză își generează propriul său efect. Spinoza spunea că există o corespondență între modurile gîndirii și modurile întinderii, dar nu admitea existența unei influențe reciproce: ele dezvoltă, în două lumi diferite, un același adevăr etern. Dar gîndirea determinismului fizic, așa cum apare ea în timpurile noastre, este departe de a oferi aceeași claritate, aceeași rigoare geometrică. Ne reprezentăm mișcările moleculare care se împlinesc în creier; conștiința se sustrage uneori acestei mișcări, fără ca noi să știm cum, și le luminează urma asemeni unei lumini fosforescente. Sau ne vom gîndi la acel muzician invizibil care cîntă în spatele cortinei în timp ce actorul lovește clapele unui pian mut; conștiința va veni din sfera sa necunoscută, pentru a se suprapune vibrațiilor moleculelor la fel cum melodia se adaugă mișcărilor ritmate ale actorului. Indiferent la ce imagine ne-am raporta, nu demonstrăm și nu vom putea demonstra vreodată, că faptul psihologic ar fi în mod necesar determinat de mișcările moleculare. Pentru că într-o mișcare vom afla rațiunea unei alte mișcări, nicidecum pe aceea a unei stări de conștiință; doar experiența ar putea stabili că aceasta din urmă o însoțește pe prima. Dar legătura

constantă între cei doi termeni n-a fost confirmată experimental decît într-un număr restrîns de cazuri și pentru fapte care, după mărturisirea tuturor, sînt aproape independente de voință. Este însă ușor de înțeles de ce determinismul atribuie această legătură tuturor cazurilor posibile.

Conștiința este cea care avertizează că majoritatea acțiunilor noastre se explică prin anumite motive. Dar aici, determinarea nu pare a însemna necesitate, atîta timp cît simțul comun mai crede în liberul arbitru. Deterministul, înșelat de o concepție asupra duratei și cauzalității pe care o vom critica detaliat mai târziu, consideră drept absolută determinarea reciprocă a faptelor de conștiință. Astfel, ia naștere determinismul asociaționist, ipoteză în sprijinul căreia a fost invocată mărturia conștiinței, dar care nu poate avea pretenții de rigoare științifică. Pare firesc ca acest determinism, oarecum aproximativ, acest determinism al calității, să caute sprijinul aceluiași mecanism care susține fenomenele naturii: acesta din urmă va împrumuta primului caracterul său geometric, iar de operația în ansamblu va profita atît determinismul fizic, care va deveni mai riguros, cît și mecanicismul fizic – care va deveni universal. Apropierea aceasta este favorizată de o fericită circumstanță. Faptele psihologice cele mai simple se adaugă prin ele însele fenomenelor fizice bine definite, iar majoritatea senzațiilor par legate de anumite mișcări moleculare. Acest început de dovadă experimentală îi este suficient celui care, din rațiuni de ordin psihologic, admisesese deja determinarea necesară a stărilor de conștiință de către circumstanțele în care se produc. De acum înainte, determinismul nu va mai ezita să considere piesa care se desfășoară în teatrul conștiinței drept o traducere totdeauna, literară și servilă cîtorva scene executate de moleculele și atomii materiei organizate. Determinismul fizic la care ajungem nu este altceva decît determinismul psihologic care încearcă să se verifice pe sine și să-și fixeze propriile sale contururi făcînd apel la științele naturii.

Va trebui să recunoaștem că libertatea care ne mai rămîne după o riguroasă aplicare a principiului conservării energiei este destul de restrînsă. Pentru că, dacă această lege nu influențează în mod necesar cursul ideilor noastre, ea ne va determina cel puțin mișcările. Viața interioară va depinde încă, pînă la un anumit punct de noi înșine; dar un observator exterior nu va putea distinge între activitatea noastră și aceea a unui automatism absolut. Este deci important să ne întrebăm dacă nu cumva extensiunea principiului conservării energiei la toate corpurile naturii nu presupune ea însăși o teorie psihologică oarecare, și dacă savantului care n-ar avea *a priori* nici o prejudecată împotriva libertății umane i-ar fi trecut prin minte să transforme acest principiu în lege universală.

Nu ar trebui să exagerăm rolul principiului conservării energiei în istoria științelor naturii. În forma sa actuală, marchează o anumită fază în evoluția anumitor științe; dar nu a condus spre această evoluție și ne-am înșela dacă l-am transforma în postulat indispensabil al întregii cercetări științifice. Desigur, toate operațiile matematice efectuate asupra unei cantități date implică permanența acestei cantități pe parcursul întregii operații, în orice fel am descompune-o. Cu alte cuvinte, ceea ce este dat este dat și ceea ce nu este dat nu este dat și, în orice ordine am face suma acelorași termeni, rezultatul va fi același. Știința se va supune totdeauna acestei legi care nu este altceva decît legea noncontradicției. Dar această lege nu implică vreo ipoteză specială asupra naturii a ceea ce va trebui să cedăm, nici asupra naturii a ceea ce va rămîne constant. Principiul acesta ne avertizează că, într-un anumit sens, din nimic nu se poate naște ceva. Numai experiența ne va spune care anume sînt aspectele realității importante din punctul de vedere al științelor pozitive și care cele lipsite de valoare din același punct de vedere. Pe scurt, pentru a prevedea starea unui sistem determinat într-un moment determinat trebuie ca, în mod necesar, ceva să se conserve în

cantitate constantă pe parcursul unei serii de combinații; dar experiența este cea care trebuie să se pronunțe asupra naturii acelui lucru și tot ea ne spune dacă lucrul respectiv este de regăsit în toate sistemele posibile – adică toate sistemele posibile consimt calculelor noastre. Nu s-a demonstrat că toate fizicile anterioare lui Leibniz au crezut, asemenea lui Descartes, în conservarea unei aceleiași cantități de mișcare în univers: descoperirile în acest sens au ele mai puțină valoare, iar cercetările mai puțin succes? Chiar dacă Leibniz a substituit acestui principiu pe acela al conservării energiei vii, nu vom putea considera legea astfel formulată drept general valabilă atîta timp cît admite o evidentă excepție în cazul ciocnirii centrale a două corpuri neelastice. Dar multă vreme a fost considerat drept principiu de conservare universală. În forma sa actuală, și încă de la formularea teoriei mecanice a căldurii, principiul conservării energiei a apărut ca fiind perfect aplicabil universalității fenomenelor fizico-chimice. Dar nimic nu ne împiedică să spunem că studiul fenomenelor fiziologice în general, și nervoase în particular, ne poate releva, alături de forța vie sau energia cinetică a lui Leibniz, alături de energia potențială despre care s-a vorbit mai tîrziu, o energie de un gen nou care se deosebește de celelalte două prin aceea că nu poate fi supusă calculului. Științele naturii n-ar pierde nimic nici din precizia, nici din rigoarea geometrică, admițînd acest nou tip de energie. Se va stabili doar că sistemele conservative nu sînt singurele sisteme posibile sau poate chiar că aceste sisteme joacă, în ansamblul realității concrete, rolul pe care îl are în corp sau în variate combinații atomul chimistului. Să notăm că cel mai radical mecanicism este acela care face din conștiință un *epifenomen* capabil să se adauge mișcărilor moleculare în anumite circumstanțe date. Dar dacă mișcarea moleculară poate genera senzația cu un neant de conștiință, de ce n-ar putea să creeze și conștiința mișcare, fie cu un neant de energie cinetică și potențială, fie folosind în modul său specific această energie?

Între altele, să remarcăm că toate aplicațiile inteligibile ale legii conservării energiei se fac relativ la un sistem ale cărui puncte, capabile de mișcare, sînt susceptibile de a reveni la poziția lor primă. Cel puțin, concepem această revenire ca posibilă și admitem că în aceste condiții nimic nu se va modifica în starea primitivă a sistemului considerat atît în ansamblu cît și în părțile sale elementare. Pe scurt, timpul nu are nici o influență asupra lui; iar credința vagă și instinctivă a umanității în conservarea aceleiași cantități de materie, a aceleiași cantități de forță, este tributară poate faptului că materia inertă nu pare afectată de durată sau, cel puțin, nu conservă nici o urmă a trecerii timpului. Dar lucrurile nu se petrec la fel la nivelul vieții. Aici durată pare a juca rolul unei cauze, iar ideea de a repune lucrurile în matca lor după un anumit timp implică un soi de absurditate atîta vreme cît o asemenea întoarcere în trecut nu a fost niciodată săvîrșită de o ființă vie. Dar să admitem absurditatea ca fiind pur aparentă și legată de faptul că fenomenele fizico-chimice din interiorul corpurilor vii, fiind infinit complexe, nu au nici o posibilitate de a se reproduce toate în același timp: vom fi de acord că măcar ipoteza unei întoarceri în timp devine inteligibilă în zona faptelor de conștiință. O senzație, prin simpla ei prelungire, se modifică pînă la a deveni insuportabilă. Identicul nu rămîne aici identic, ci se intensifică și se sporește cu întreg trecutul său. Pe scurt, dacă punctul material, așa cum îl înțelege mecanica, se păstrează într-un etern prezent, trecutul este o realitate probabilă pentru corpurile vii și sigură pentru ființele conștiente. În aceste condiții nu am putea invoca supoziții în favoarea ipotezei unei forțe conștiente sau a voinței libere care, supusă fiind acțiunii temporale și înmagazinînd durată, s-ar sustrage chiar prin aceasta legii conservării energiei?

De fapt nu atît necesitatea de a întemeia știința cît o eroare de ordin psihologic este responsabilă de transformarea acestui principiu abstract al mecanicii în lege universală. Cum nu sîntem

obișnuiți să ne observăm direct pe noi înșine ci ne percepem prin intermediul formelor împrumutate din lumea exterioară, sfîrșim prin a crede că durata reală, cea trăită de conștiință, este aceeași cu durata care alunecă deasupra atomilor inerti, fără a-i modifica. De aceea nu vedem nimic absurd în încercarea de a repune lucrurile la loc, o dată trecut un anumit timp, presupunînd că dacă aceleași motive acționează asupra acelorași persoane vor genera din nou un același efect. Ne propunem să demonstrăm, puțin mai tîrziu, că această ipoteză este ininteligibilă. Deocamdată ne mulțumim să constatăm că, o dată angajați pe această cale, ajungem inevitabil să considerăm principiul conservării energiei drept lege universală. Ceea ce s-a admis cu certitudine este diferența fundamentală observabilă la un examen amănunțit între lumea exterioară și cea interioară; s-a identificat de fapt durata reală cu cea aparentă. De acum înainte va fi pentru totdeauna absurd să considerăm timpul, chiar cel al omului, drept o realitate concretă, o forță specifică, o cauză a victoriei ori a înfrîngerii. În timp ce ignorarea libertății de către toate aceste ipoteze a condus la ideea că legea conservării energiei dirijează fenomenele fizice, așteptînd ca faptele psihologice să o confirme, poziția aceasta a fost totuși mult depășită și, sub influența vreunei prejudecăți metafizice, a fost avansată supoziția că principiul conservării forței se va aplica fenomenelor într-atît cît faptele psihologice nu îl vor infirma. Știința propriu-zisă nu are ce căuta aici; ne aflăm în prezența asimilării arbitrare a două concepții asupra duratei, concepții care, după opinia noastră, diferă profund. Pe scurt, pretinsul determinism fizic se reduce, în esență, la un determinism psihologic pe care, așa cum am anunțat, îl vom examina în continuare.

Determinismul psihologic, în forma sa cea mai precisă și recentă, implică o concepție asociaționistă asupra spiritului. Starea actuală de conștiință este reprezentată ca necesitate față de stările anterioare; și totuși ne dăm bine seama că aceasta nu e o necesitate de tip geometric asemenea aceleia care leagă o

rezultantă, de exemplu, de mișcările componente. Între stările succesive de conștiință există o diferență de ordin calitativ datorită căreia vom eșua ori de câte ori vom încerca să deducem *a priori* o stare anume din cele precedente. Apelăm atunci la experiență cerîndu-i să demonstreze că trecerea de la o stare psihologică la următoarea, este întotdeauna explicabilă printr-un temei simplu, a doua ascultînd într-un anumit sens de comanda primeia. De fapt, ea o și arată. În ceea ce ne privește, vom admite existența unei relații între starea actuală și orice altă stare pe care o va adopta conștiința. Dar relația care explică trecerea de la o stare la alta, este oare și cauza respectivei treceri?

Să ne fie permis să menționăm o observație personală. Ni s-a întîmplat, reluînd o conversație întreruptă pentru cîteva clipe, să observăm că atît noi cît și interlocutorul nostru ne gîndim în același timp la un același obiect nou. Înseamnă, vom spune, că fiecare a urmărit, pentru sine, desfășurarea naturală a ideii cu care se încheie conversația; o aceeași serie de asociații s-a făcut de ambele părți. Nu vom ezita să adnotăm această explicație drept valabilă într-un destul de mare număr de cazuri; totuși, o anchetă minuțioasă ne-a condus la un rezultat neașteptat. Este adevărat că cei doi interlocutori au adăugat noul subiect de conversație celui anterior; ei vor indica chiar și ideile intermediare. Dar curios este că nu întotdeauna vor adăuga noul subiect aceluiași punct al conversației anterioare, cele două serii de idei intermediare putînd fi radical diferite. Ce am putea conchide de aici dacă nu faptul că ideea comună derivă dintr-o cauză necunoscută – poate printr-o serie de influențe fizice – și că, pentru a-și legitima apariția, a suscitat o serie de antecedente și care par a-i fi cauza, cînd de fapt îi sînt efectul?

Cînd un subiect execută, la ora indicată, sugestia primită în stare de hipnoză, actul pe care-l îndeplinește este cerut, după părerea lui, de seria anterioară a stărilor sale de conștiință. Cu toate acestea, stările respective sînt în realitate efecte, nu cauze:

trebuia ca actul să se îndeplinească; trebuia de asemenea ca subiectul să și-l explice sieși; actul viitor este cel care a determinat, printr-un fel de atracție, seria continuă de stări psihice din care va rezulta ulterior în chip firesc. Determiniștii se vor înstăpîni asupra acestui ultim argument, care dovedește că suportăm uneori în mod irezistibil influența unei voințe străine. Dar ne poate face să înțelegem cum de propria noastră voință este capabilă de a vrea pentru a vrea, lăsînd apoi actul împlinit să se explice prin antecedente cărora le-a fost cauza?

Interogîndu-ne scrupulos pe noi înșine, vom vedea că uneori punem în balanță motive, deliberăm încă deși hotărîrea noastră este deja luată. O voce interioară, abia perceptibilă, murmură: „De ce această deliberare? cunoști deja rezultatul și știi bine ceea ce vei face”. Dar nu contează, parcă am dori să păstrăm cu orice preț principiul mecanicismului și să ne punem pe noi înșine în acord cu legile asociației de idei. Intervenția bruscă a voinței este ca o lovitură de stat, presimțită de inteligență printr-o dezbatere conform legilor. Este adevărat că ne-am putea întreba dacă voința, chiar atunci cînd vrea pentru a vrea, nu ascultă de o rațiune decisivă și dacă ceea ce vrea pentru a vrea e cu adevărat a vrea liber. Pentru moment, nu vom insista asupra acestui punct. Ne va fi suficient de a fi demonstrat că, de pe pozițiile asociaționismului chiar, este dificil de postulat absoluta determinare a actului prin motivele sale și cea a stărilor de conștiință, unele de către celelalte. Sub toate aceste aparențe mincinoase, o psihologie subtilă ne relevă cîteodată efecte care își preced cauzele și fenomene de atracție psihică ce se sustrag legilor cunoscute ale asociației ideilor. Dar acum e momentul să ne întrebăm dacă punctul de vedere în care se instalează asociaționismul nu implică și o concepție greșită asupra eului și asupra multiplicității stărilor de conștiință.

Determinismul asociaționist își reprezintă eul ca o îmbinare de stări psihice, dintre care cea mai puternică exercită o influență preponderentă, antrenîndu-le cu sine pe celelalte.

Această doctrină introduce o distincție netă între stările psihice coexistente: „Nu m-aș fi putut abține de la a omorî, spune Stuart Mill, dacă aversiunea mea pentru crimă și temerile de consecințele sale ar fi fost mai slabe decât tentația care mă împingea să o comit”⁶. Și, puțin mai încolo: „Dorința de a face binele și aversiunea față de rău sînt suficient de puternice pentru a învinge... orice alte dorințe sau orice alte aversiuni contrarii”⁷. Dorința, aversiunea, teama, tentația sînt prezentate aici ca lucruri distincte; deci nimic nu ne-ar împiedica în cazul de față, să le numim separat. Chiar cînd atașează aceste stări eului care le suportă, filosoful englez stabilește în continuare distincții tranșante: „Conflictul are loc... între eul care dorește o plăcere și eul temător de remușcări”⁸. La rîndul său, Alexandre Bain consacră un întreg capitol „Conflictului motivelor”⁹. El pune în balanță plăcerile și durerile și mulți alți termeni cărora le putem atribui, cel puțin prin abstracție, o existență proprie. Să notăm că chiar adversarii determinismului îl urmează de bună voie în acest domeniu, vorbind și ei despre asociațiile ideilor și conflictele motivelor. Unul dintre cei mai subtili dintre acești filosofi, Fouillée, nu ezită să transforme însăși ideea de libertate într-un motiv capabil să se contrapună altora¹⁰. Ne expunem aici unei grave confuzii, datorată limbajului care nu e îndeajuns de bogat pentru a exprima toate nuanțele stărilor interne.

De exemplu, mă ridic pentru a deschide fereastra și iată că, o dată în picioare, uit ce aveam de făcut – rămîn deci încremenit. Nimic mai simplu, vom spune: ați asociat două idei, aceea a unui scop de împlinit și aceea a unei mișcări de săvîrșit: una dintre idei a dispărut, păstrîndu-se doar reprezentarea mișcării. Cu toate acestea, nu mă mai reaşez; simt, în mod nelămurit, că mi-a rămas ceva de făcut. Imobilitatea mea nu este una oarecare; în poziția în care mă aflu este oarecum preformat actul pe care trebuia să-l împlinesc; nu-mi rămîne decât să păstrez această poziție și să o analizez sau, mai curînd, să o simt în intimitatea mea, pentru a regăsi astfel ideea pierdută,

pentru un moment. Trebuie deci ca această idee să se fi comunicat imaginii interne a mișcării schițate și poziția adoptată capătă o colorație specială care n-ar fi fost aceeași dacă scopul de împlinit ar fi fost altul. Cu toate acestea, limbajul ar fi exprimat în același mod această mișcare și această poziție; iar psihologul asociaționist ar fi distins cele două situații spunând că înseși ideii de mișcare i-a fost asociată ideea unui scop: ca și cum, dacă noutatea însăși a scopului de atins n-ar fi modificat nuanța reprezentării mișcării de împlinit, respectiva mișcare ar fi fost identică în spațiu! Nu ar trebui să spunem că reprezentarea unei anumite poziții se poate atașa la nivelul conștiinței de imaginea diferitelor scopuri de atins, ci mai curînd că pozițiile, geometric identice, se oferă conștiinței subiectului în forme diferite. Eroarea asociaționistă este aceea de a fi eliminat mai întîi elementul calitativ din actul de împlinit, pentru a nu păstra din el decît partea geometrică și impersonală; ideii acestui act, astfel decolorată, au trebuit să-i fie adăugate apoi cîteva diferențe specifice pentru a o distinge de celelalte. Dar această asociație este mai mult opera filosofului asociaționist care îmi analizează spiritul, decît a spiritului meu însuși.

Respir parfumul unui trandafir și imediat îmi revin în memorie, confuz, amintiri din copilărie. De fapt, amintirile n-au fost deloc evocate de parfumul trandafirului, ci le-am respirat o dată cu parfumul însuși care, pentru mine, nu este pur și simplu un parfum. Ceilalți îl vor resimți, desigur, în mod diferit. Este același miros, veți spune, dar asociat unor imagini diferite. Chiar aș dori să vă exprimați în acest mod; dar nu uitați că ați eliminat chiar de la început impresiile felurite pe care le produce trandafirul asupra fiecăruia dintre noi, tot ceea ce conțin ele mai personal. Nu ați păstrat din aceste impresii decît latura lor obiectivă, impersonală, exact ceea ce aparține domeniului comun, spațiului, din parfumul trandafirului. Aceasta este condiția grație căreia trandafirul și parfumul său au putut primi cîte un nume. Pentru a distinge impresiile noastre personale unele de

celelalte, a trebuit să adăugăm ideii generale a parfumului de trandafir caractere specifice. Acum veți spune că diversele noastre impresii, impresiile personale, rezultă din asocierea parfumului de trandafir cu felurite amintiri. Dar asocierea despre care vorbiți nu există pentru voi, ca mijloc de explicare. La fel se întâmplă când juxtapunem anumite litere ale unui alfabet comun mai multor limbi, și vom putea imita, de bine de rău, cutare sunet caracteristic, propriu unei limbi determinate; dar nici una din aceste litere nu a servit la facerea sunetului însuși.

Iată-ne ajunși la distincția pe care am stabilit-o înainte între multiplicitatea de juxtapunere și multiplicitatea de fuziune sau de întrepătrundere reciprocă. Un anume sentiment, o anume idee, închide o luralitate indefinită de fapte de conștiință. Dar pluralitatea nu va deveni evidentă decât printr-un fel de desfășurare în mediul omogen numit de unii durată, și care în realitate este spațiu. Vom percepe atunci termenii exteriori unii altora, dar acești termeni nu vor mai fi faptele de conștiință ele însele, ci simbolurile lor sau, mai precis, cuvintele care le exprimă. Există, așa cum am arătat, o intimă corelație între facultatea de a imagina un mediu omogen, cum este spațiul, și facultatea de a gândi prin idei generale. Imediat ce vom încerca să ne dăm seama exact de o stare de conștiință, să o analizăm, acea stare eminentamente personală se va descompune în elemente impersonale, reciproc exterioare, care evocă, fiecare, ideea unui gen și se exprimă printr-un cuvânt. Doar pentru că rațiunea, armă a ideii de spațiu și a puterii de a crea simboluri, desface aceste elemente multiple în întreg, nu înseamnă că ele n-au fost conținute în acel tot. Pentru că, în intimitatea întregului, acele elemente nu ocupau nici un spațiu, și nici nu încercau să se exprime prin simboluri; ele se întrepătrundeau, se topeau unele în celelalte. Asociaționismul nu este îndreptățit să substituie neîncetat fenomenului concret, petrecut în spirit, reconstituirea artificială furnizată de filosofie, confundând faptul însuși cu explicația sa. De toate acestea ne vom da seama cu atât mai bine cu cât

vom lua în discuție stările mai profunde și mai comprehensive ale sufletului.

Eul atinge lumea exterioară prin suprafața sa; și cum această suprafață păstrează amprenta lucrurilor, eul va asocia, prin contiguitate, termenii pe care îi percepe ca juxtapuși. Teoriile asociaționiste se pun de acord exact asupra legăturilor de acest gen, legăturile dintre senzații simple și oarecum impersonale. Dar pe măsură ce coborâm dincolo de această suprafață, pe măsură ce eul devine el însuși, stările sale de conștiință încetează de a se mai juxtapune, întrepătrunzându-se, topindu-se laolaltă și colorându-se fiecare în nuanțele tututor celorlalte. De aceea, fiecare dintre noi are modul său propriu de a iubi și urî, iar această iubire, această ură, îi reflectă în întregime personalitatea. Totuși, limbajul desemnează stările cu aceleași cuvinte pentru toți oamenii; nu reușește să fixeze decât aspectul obiectiv și impersonal al iubirii, al urii, al miilor de sentimente care cutreieră sufletul. Noi judecăm talentul unui romancier după forța cu care extrage din domeniul public în care limbajul le împotmolise, sentimente și idei cărora va încerca să le redea, printr-o multiplicitate de detalii juxtapuse, ceva din individualitatea lor originară și vie. Dar la fel cum putem intercala un număr infinit de puncte între două poziții ale unui mobil fără a acoperi vreodată, în întregime, spațiul parcurs, tot așa, prin simpla rostire, prin simplul fapt că asociem ideile unele cu altele, iar acestea se juxtapun în loc să se întrepătrundă, eșuăm când încercăm o traducere completă a sentimentelor pe care le resimte sufletul; gândirea rămîne nemărginită în raport cu limbajul.

Doar o psihologie grosieră, păcălită de limbaj, ne poate prezenta sufletul ca determinat de o simpatie, o aversiune sau o ură, sau de atâtea alte forțe care apasă asupra lui. Aceste sentimente, cu condiția să fi atins un anumit grad de profunzime, reprezintă fiecare sufletul în totalitate, și anume în sensul că întreg conținutul sufletului se reflectă în fiecare dintre ele. A spune că sufletul se determină sub influența unuia dintre aceste

sentimente, înseamnă a recunoaște că sufletul se determină singur, pe sine. Asociaționismul reduce eul la un agregat de fapte de conștiință, senzații, sentimente și idei. Dar el nu vede în aceste stări nimic mai mult decât ceea ce exprimă numele lor. Reținînd doar aspectul lor, el le va putea juxtapune indefinit, fără a obține altceva decât un eu fantomatic, umbra proiectată în spațiu a eului real. Dar dacă, din contra, vom considera aceste stări psihologice în nuanța lor particulară pe care o îmbracă la o persoană determinată, nuanță care provine pentru fiecare stare din gîndirea tuturor celorlalte, nu vom mai fi nevoiți să asociem mai multe fapte de conștiință pentru a reconstitui persoana: ea ni se oferă întreagă într-o singură stare, cu condiția să știm să o alegem. Și manifestarea exterioară a acestei stări interne va fi exact ceea ce numim un act liber, deoarece eul singur îi este autor, iar acesta va exprima eul în totalitate. În acest sens, libertatea nu prezintă caracterul absolut pe care i-l atribuie uneori spiritualismul; ea admite grade – pentru că trebuie ca toate stările de conștiință să se amestece cu celelalte de aceeași categorie, asemeni picăturilor de ploaie în apa unui iaz. Eul, întrucît percepe un spațiu omogen, prezintă o anumită suprafață, iar pe această suprafață se vor putea forma și pluti vegetații independente. O sugestie primită sub stare de hipnoză nu se încorporează masei faptelor de conștiință; dar dotată cu o vitalitate proprie, ea se va substitui persoanei înseși cînd îi va veni timpul să se manifeste. O mînie violentă provocată de circumstanțe accidentale, un viciu ereditar izbucnind dintr-o dată la suprafața conștiinței din profunzimile obscure ale organismului, vor acționa aproape ca niște sugestii hipnotice. Lîngă acești termeni independenți se vor afla serii mai complexe ale căror elemente se întrepătrund destul de mult, serii care însă nu se contopesc perfect niciodată cu masa compactă a eului. Astfel este ansamblul sentimentelor și ideilor generate de o educație prost înțeleasă, cea care se adresează memoriei mai mult decât judecății. În această situație ia naștere, în chiar inte-

riorul eului fundamental, un eu parazit care-l va uzurpa continuu pe celălalt. Mulți sînt cei care trăiesc astfel, și mor, fără a fi cunoscut adevărata libertate. Dar sugestia va deveni persuasiune dacă întreg eul și-o va asimila; pasiunea, chiar instantanee, nu va mai avea același caracter fatal dacă ar reflecta, asemenea indignării lui Alceste, întreaga istorie a persoanei. Și educația cea mai autoritară nu ne-ar micșora cu nimic libertatea dacă ar comunica doar acele idei și sentimente capabile să impregneze sufletul în întregime. Decizia liberă emană, de fapt, din totalitatea sufletului, iar actul este cu atît mai liber cu cît seria dinamică la care se atașează tinde să se identifice cît mai profund cu eul fundamental.

Înțelese astfel, actele libere sînt rare, chiar și la cei obișnuiți cu introspecția și cu raționamentele formulate în marginea acțiunilor lor. Am arătat deja că percepem, de cele mai multe ori, prin refracție de-a lungul spațiului, că stările noastre de conștiință se solidifică în cuvinte, și că eul concret, eul viu, se acoperă cu o carapace exterioară de fapte psihologice net conturate, separate unele de celelalte – adică fixate. Adăugăm că, pentru comoditățile limbajului și facilitatea relațiilor sociale, avem tot interesul să nu perforăm această crustă și să admitem că ea reproduce exact forma obiectului pe care-l acoperă. Vom spune acum că acțiunile noastre zilnice se inspiră înfinit mai puțin din sentimentele noastre, extrem de mobile, decît din imaginile invariabile la care aderă sentimentele. Dimineața, cînd sună ceasul la ora la care mă trezesc de obicei, voi putea primi această impresie ξύν ὀλητῇ ψυχῇ, după spusa lui Platon; îi voi putea permite să se topească în masa confuză a impresiilor care mă locuiesc; și poate că atunci nu mă va determina să acționez.

Dar de cele mai multe ori însă această impresie, în loc să-mi răscolească întreaga conștiință, asemenea unei pietre aruncate în apa unui bazin, se limitează să deplaseze la suprafață o idee solidificată: ideea că mă trezesc și că îmi încep ocupațiile cotidiene. Această idee și senzație se leagă una de cealaltă.

Astfel, actul urmează impresiei, fără ca personalitatea să fie interesată: eu sînt acum un automat conștient și sînt astfel pentru că am toate avantajele să fiu. Vom vedea că majoritatea acțiunilor noastre cotidiene se împlinesc în acest fel și, grație solidificării anumitor senzații în memorie, impresiile exterioare ne provoacă mișcări care, conștiente și chiar inteligente, se aseamănă în multe privințe actelor reflexe. Teoria asociaționistă se aplică abia acestor acțiuni extrem de numeroase dar, majoritatea, lipsite de importanță. Reunite, ele alcătuiesc substratul activității noastre libere și joacă față de această activitate un rol asemănător cu cel al funcțiilor organice în raportul lor cu ansamblul vieții conștiente. Vom fi de acord cu determinismul că abdicăm deseori de la libertate și în circumstanțe mult mai grave și că, din inerție sau din indolență, lăsăm un același proces să se împlinească local, în timp ce întreaga noastră personalitate ar fi trebuit să fie interesată, să vibreze. Cînd prietenii apropiați ne sfătuiesc la un act important, sentimentele insistent exprimate de ei se fixează la suprafața eului, solidificîndu-se în felul ideilor despre care tocmai vorbeam. Puțin cîte puțin, ele vor forma o crustă apăsătoare care va acoperi în întregime sentimentele personale; vom crede că acționăm liber și doar mai tîrziu, reflectînd, ne vom recunoaște eroarea. Dar alteori, în clipa în care actul este pe punctul de a se săvîrși, se produce o revoltă. Atunci eul profund izbucnește la suprafață. Crusta exterioară eplodează cedînd unei irezistibile forțe. În profunzimile eului și dincolo de toate argumentele juxtapuse și extrem de rezonabile, se ivește o agitație și prin aceasta o tensiune crescîndă a ideilor și sentimentelor, deloc inconștiente, dar cărora nu sîntem dispuși de obicei să le acordăm atenție. După o bună reflectare și reconsiderare minuțioasă a amintirilor, vom constata că tot noi am alcătuit acele idei, am trăit acele sentimente, dar că, printr-o inexplicabilă aversiune de voință, le împingem în adîncurile obscure ale ființei ori de cîte ori încearcă să se arate la suprafață. De aceea, în zadar vom

încerca să ne explicăm schimbarea bruscă a deciziei prin circumstanțele aparente care au precedat-o. Vrem să știm exact în virtutea căruia temei am luat o hotărîre și găsim că ne-am hotărît fără nici o rațiune, ba poate în pofida oricărei rațiuni. Dar chiar aceasta este, în multe cazuri, cea mai bună dintre rațiuni. Pentru că acțiunea împlinită nu mai exprimă o oarecare idee superficială, aproape exterioară nouă, distinctă și ușor de exprimat; ci răspunde ansamblului sentimentelor, gândurilor și aspirațiilor cele mai intime, acelei concepții particulare asupra vieții care echivalează cu întreaga noastră experiență trecută, pe scurt, ideii personale de fericire și de onoare. Nu am avut dreptate cînd, pentru a dovedi că omul este capabil să opteze fără un motiv aparent, am căutat exemple în circumstanțele obișnuite și chiar indiferente ale vieții. Vom demonstra cu ușurință că toate aceste acte insignifiante sînt legate de cîte un motiv determinat. Doar în circumstanțe grave alegem împotriva a ceea ce numim motiv, atunci cînd este în joc opinia pe care o furnizăm celorlalți și nouă despre noi înșine. Și această absență a oricărui motiv evident este cu atît mai izbitoare cu cît sîntem mai liberi.

Dar determinismul, chiar dacă se abține să transforme în forțe emoțiile grave sau stările profunde ale sufletului, le distinge totuși unele de celelalte ajungînd la o concepție mecanicistă asupra eului. El ne va arăta eul ezitînd între două sentimente contrarii, pendulînd între unul și celălalt pe tot parcursul operației. Dar dacă eul care deliberază este întotdeauna același, și nici cele două sentimente contrarii care-l pun în mișcare nu se schimbă, cum se va putea decide eul vreodată în virtutea aceluiași principiu al cauzalității pe care-l invocă deterministul? Adevărul este că eul, prin aceea că încearcă primul sentiment, are deja ceva schimbat cînd survine cel de-al doilea: în fiecare moment al deliberării, eul se modifică, modificînd în consecință și cele două sentimente care-l pun în mișcare. Astfel se formează o serie dinamică de stări care se întrepătrund, intră unele în

celelalte și se vor împlini, evoluînd natural, într-un act liber. Iar determinismul, ascultînd de o vagă cerință de reprezentare simbolică, va determina prin cuvinte sentimentele opuse care-și împart eul; la fel va proceda cu eul însuși. Cristalizîndu-le în forma cuvintelor bine definite, el suprimă dinainte orice activitate vie a persoanei, mai întîi, apoi și a sentimentelor. El va descoperi atît un eu totdeauna identic cu sine, cît și sentimente contrarii, dar nu mai puțin invariabile, care își dispută eul respectiv; victoria va reveni în mod necesar celui mai puternic. Dar acest mecanism la care ne-am condamnat dinainte nu are decît valoarea unei reprezentări simbolice: nu va rezista mărturie unei conștiințe atente, care ne prezintă dinamismul intern drept un fapt real.

Pe scurt, sîntem liberi cînd actele noastre emană din întreaga personalitate, cînd exprimă, cînd poartă cu ele acea de nedefinit asemănare pe care o aflăm uneori între operă și artist. În zadar am invoca argumentul influenței atotputernice a caracterului asupra fiecăruia dintre noi. Caracterul sîntem tot noi; și pentru că ne-am complăcut în a scinda în două părți persoana pentru a putea considera pe rînd, printr-un efort de abstracție, eul care simte sau gîndește și eul care reacționează, ar fi pueril să conchidem că unul dintre cele două euri se înstăpînește asupra celuilalt. Același reproș este valabil și pentru cei care se întreabă dacă sîntem liberi să ne modificăm caracterul. Desigur, caracterul nostru se modifică zilnic, pe nesimțite, și libertatea ar avea de suferit dacă toate aceste noi achiziții s-ar grefa pe eul nostru și nu s-ar topi în el. Dar imediat ce fuziunea va avea loc, trebuie să spunem că schimbarea petrecută în interiorul caracterului este cu adevărat a noastră, că ne-am însușit-o. Într-un cuvînt, dacă sîntem de acord să numim liber orice act care emană din eu, și numai din eu, actul care poartă amprenta persoanei noastre este cu adevărat liber, pentru că eul singur și-ar putea revendica paternitatea. Teza libertății se va verifica dacă vom consimți să nu căutăm libertatea decît într-un asemenea

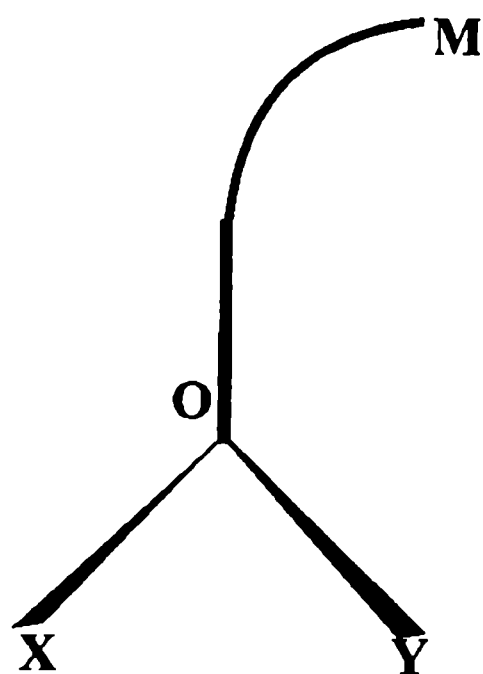
caracter al hotărîrii luate, adică într-un act liber. Dar deterministul, simțind că o astfel de poziție îi scapă, se refugiază în trecut sau în viitor. Uneori se lasă transportat de gândire într-o perioadă anterioară și afirmă determinarea necesară, la acel moment precis, a actului viitor; alteori, presupunînd dinainte acțiunea împlinită, pretinde că nu s-ar fi putut produce în alt mod. Adversarii determinismului nu ezită să-l urmeze pe acest nou teren, și să introducă în definițiile pe care le dau actului liber – poate nu chiar fără nici un pericol, previziunea a ceea ce am putea face și amintirea unei alte variante pentru care am fi putut opta. Este convenabil deci să ne situăm în acest ultim punct de vedere și să căutăm, abstracție făcînd de influențele externe și de prejudecățile limbajului, ceea ce conștiința pură ne învață asupra acțiunilor trecute și viitoare. Vom putea sesiza dintr-un alt unghi eroarea fundamentală a determinismului și iluzia adversarilor lui într-atît întrucît se referă explicit la o anumită concepție asupra duratei.

„A avea conștiința liberului arbitru, spune Stuart Mill, înseamnă să ai conștiință, înainte de a fi ales, că ai fi putut alege altfel”¹¹. În acest fel înțeleg libertatea apărătorii ei; și afirmă că în timp ce săvîrșim liber o acțiune, o alta ar fi fost egal posibilă. Ei invocă în acest sens mărturia conștiinței care ne face atenți, în afara actului însuși, și asupra puterii de a opta pentru o variantă opusă. Invers, determinismul pretinde că, date fiind anumite antecedente, este cu puțință o singură acțiune rezultantă: „Cînd presupunem, continuă Stuart Mill, că am fi acționat în alt mod decît am acționat, presupunem întotdeauna o diferență în antecedente. Simulăm că am cunoscut ceva ce nu am cunoscut sau că nu am cunoscut ceva ce am cunoscut... etc.”¹². Și, fidel principiului său, filosoful englez desemnează conștiinței rolul de a ne învăța asupra a ceea ce este, nu asupra a ceea ce ar putea fi. Nu vom insista pentru moment asupra acestui ultim punct; păstrăm însă întrebarea în ce sens anume eul se percepe pe sine drept cauză determinantă. Alături de

această problemă de ordin psihologic se află o alta, de natură mai curînd metafizică, pe care determiniștii și adversarii lor o rezolvă *a priori* în sensuri opuse. Argumentația primilor presupune că antecedentelor date le corespunde un singur act posibil; partizanii liberului arbitru presupun, dimpotrivă, că o aceeași serie poate ajunge la mai multe acte diferite, egal posibile. Ne vom opri în continuare asupra problemei posibilității egale a două acte sau volițiuni contrare; poate vom primi astfel cîteva indicații asupra naturii operației prin care voința efectuează alegerea.

Ezit între două acțiuni posibile X și Y și trec, alternativ, de la una la cealaltă. Înseamnă că trec printr-o serie de stări care pot fi ordonate în două grupe, după cum înclin mai mult fie spre X , fie spre Y . Aceste înclinații opuse sînt singurele care au existență reală, iar X și Y sînt cele două simboluri prin care îmi reprezint tendințele diferite ale persoanei mele în momente succesive ale duratei, în punctele lor de sosire. Să desemnăm prin X și Y tendințele însele: această nouă notație va prezenta o imagine mai fidelă a realității concrete? Cum spuneam mai sus, trebuie să remarcăm că eul sporește, se îmbogățește și se schimbă în măsura în care trece prin două stări contrare: altfel cum s-ar mai putea decide vreodată? Nu există deci, în mod precis, două stări opuse, ci o multitudine de stări succesive în interiorul cărora discern, printr-un efort de imaginație, două direcții opuse. Ne apropiem astfel și mai mult de realitate, convenind să desemnăm prin semnele invariabile X și Y , nu tendințele sau stările însele, pentru că acestea se află într-o permanentă schimbare, ci cele două direcții diferite fixate de imaginație pentru o mai mare comoditate a limbajului. Va rămîne deci stabilit că sînt puse aici în joc reprezentări simbolice, că în realitate nu există două tendințe și nici măcar două direcții, ci doar un eu care trăiește și se dezvoltă prin chiar efectul ezitărilor sale pînă

în clipa în care actul liber se desprinde asemenea unui fruct prea copt.



Dar această concepție despre activitatea voluntară nu satisface simțul comun pentru că el, esențialmente mecanicist, preferă distincțiile tranșante, dintre acelea traductibile în cuvinte definite sau în poziții diferite în spațiu. Acesta își va reprezenta un eu care, după ce a parcurs o serie *MO* de fapte de conștiință, ajuns în punctul *O*, se află pe sine în prezența a două direcții *OX* și *OY*, egal deschise. Direcțiile acestea devin *lucruri*,

adevărate cărări în care se va împotmoli marea cale a conștiinței, și pe care nu va depinde decât de eu să se angajeze în mod indiferent. Pe scurt, activității continue și vii a eului, în care am deosebit, doar prin abstracție, două direcții opuse, am substituit direcțiile însele, transformate în lucruri inerte, indiferente, care așteaptă opțiunea noastră. În acest caz va trebui să transformăm în altă parte activitatea eului. O vom fixa în punctul *O* și vom spune că eul, ajuns în *O* în fața a două posibilități egale, ezită, deliberează și optează în final pentru una dintre ele. Cum ne venea greu să ne reprezentăm dubla direcție a activității conștiente în toate fazele dezvoltării sale continue, am cristalizat separat aceste două tendințe precum și activitățile eului; obținem astfel un eu activ indiferent care ezită între două părți inerte, osificate. Dacă va opta pentru *OX*, linia *OY* va subzista în continuare; dacă se va decide pentru *OY*, calea *OX* va rămâne deschisă, așteptând ca, la nevoie, eul să revină asupra propriilor săi pași, folosind-o. În acest sens se spune, când se are în vedere actul liber, că acțiunea contrară era egal posibilă. Și chiar dacă nu schițăm pe hârtie o figură geometrică, o gândim involuntar, aproape inconștient, din clipa

în care distingem în actul liber mai multe faze succesive, reprezentarea motivelor opuse, ezitarea și alegerea – disimulînd astfel simbolismul geometric într-un fel de cristalizare generală. Dar este ușor de constatat că această concepție cu adevărat mecanică asupra libertății ajunge, printr-o logică firească, la cel mai inflexibil determinism.

Activitatea vie a eului, în care discernem prin abstracție două tendințe opuse, va sfîrși prin a se opri fie în X , fie în Y . Dar de vreme ce am convenit să localizăm în punctul O dubla activitate a eului, nu există nici o rațiune, pentru a desprinde această activitate de actul prin care se va sfîrși și care face corp comun cu ea. Dacă experiența demonstrează că am optat pentru X , în punctul O nu va trebui să localizăm o activitate indiferentă, ci o activitate dinainte dirijată pe sensul OX , în ciuda tuturor ezitărilor aparente. Dacă, dimpotrivă, observația dovedește că ne-am decis pentru OY , înseamnă că activitatea localizată de noi în punctul O afecta de preferință această a doua direcție, în ciuda celor cîteva oscilații în direcția contrară. A declara că eul ajuns în punctul O alege în chip indiferent între X și Y , înseamnă a ne opri la jumătatea drumului pe calea simbolismului geometric, înseamnă să cristalizăm, în punctul O , doar o parte din activitatea continuă prin care noi discernem două direcții diferite și care sfîrșește prin a ajunge în X sau în Y . De ce să nu ținem cont și de acest ultim fapt, la fel cum ținem seama de celelalte două? De ce să nu-i fixăm și acestuia locul său propriu în figura simbolică pe care tocmai o construim? Dacă eul, ajuns în punctul O , este deja determinat spre un anumit sens, cealaltă cale poate să rămînă mult și bine deschisă, eul nu o va alege. Și același simbolism trivial prin care pretindeam că întemeiem contingenta acțiunii împlinite este cel care, printr-o firească prelungire, ajunge să instituie necesitatea absolută.

Pe scurt, apărătorii și adversarii libertății sînt de acord să considere acțiunea ca fiind precedată de un fel de oscilație mecanică între punctele X și Y . Dacă optez pentru X , primii îmi

vor spune: ați ezitat, ați deliberat, deci Y era posibil. Ceilalți vor replica: ați ales punctul X , deci aveți anumite motive să-l alegeți și dacă Y este declarat ca egal posibil înseamnă că aceste motive sînt uitate; adică una dintre condițiile problemei a fost lăsată la o parte. Dar dacă cercetez în profunzime, dincolo de cele două soluții opuse, voi descoperi un postulat comun: atît unii cît și ceilalți se situează după acțiunea X odată împlinită, și reprezintă procesul activității mele voluntare printr-o rută MO care se bifurcă în punctul O , căile OX și OY simbolizînd cele două direcții distincte prin abstracție în interiorul activității continue căreia X îi este punctul final. Dar, în timp ce determiniști, ținînd cont de tot ceea ce știu, constată că drumul MOX a fost parcurs, adversarii lor repetă ignorarea uneia dintre datele cu care și-au construit figura, și după ce trasează liniile OX și OY care trebuie să reprezinte, reunite, progresul activității eului, întorc eul în punctul O pentru a oscila pînă la noi ordine.

Nu trebuie uitat că această figură, adevărată dedublare în spațiu a activității psihice, este pur simbolică și în această calitate nu poate fi alcătuită dacă ne plasăm în ipoteza unei deliberări perfecte și a unei hotărîri deja luate. Puteți foarte bine să o schițați dinainte: ar însemna că ați presupus scopul deja atins, asistînd prin imaginație la actul final. Pe scurt, această figură nu-mi arată acțiunea pe cale de împlinire, ci acțiunea gata împlinită. Nu mă întrebați deci dacă eul, parcurgînd traseul MO și optînd pentru X , ar fi putut să opteze pentru Y : voi răspunde că e o întrebare lipsită de sens, pentru că nu există nici o linie MO , nici un punct O , nici un traseu OX și nici o direcție OY . A formula o asemenea întrebare înseamnă a admite posibilitatea de reprezentare a timpului prin spațiu și a unei succesiuni printr-o simultaneitate. Înseamnă a atribui figurii pe care am schițat-o valoarea unei imagini, nu valoarea unui simbol; înseamnă a fi încredințați că am putea urmări pe această figură procesul activității psihice, la fel cum urmărim pe hartă drumul unei armate. Am asistat la toate fazele deliberării eului pînă la

săvârșirea actului. Recapitulînd termenii seriei observăm succesiunea în formă de simultaneitate, proiectăm timpul în spațiu și raționăm, conștient sau nu, pe marginea acestei figuri geometrice. Dar o figură geometrică reprezintă un *lucru*, nu un *progres*; corespunde, în inerția sa, amintirii oarecum încremenite a întregii deliberări, precum și a deciziei finale adoptate. Cum ne-ar putea furniza ea o cît de mică indicație asupra mișcării concrete, asupra progresului dinamic prin care deliberarea ajunge la act? Cu toate acestea, o dată construită figura, ne întoarcem prin imaginație în trecut și pretindem că activitatea noastră psihică a urmat exact calea indicată prin figură. Recădem în iluzia pe care am semnalat-o anterior: explicăm în mod mecanic un fapt, apoi substituim explicația faptului însuși. De asemenea, ne lovim încă de la primii pași de dificultăți de nerezolvat: dacă cele două versiuni erau egal posibile, cum de am mai putut alege? Și dacă doar una dintre ele era posibilă cum să ne mai considerăm liberi? Și nu ne dăm seama că această dublă întrebare duce spre o aceeași problemă: timpul, este el o formă a spațiului?

Dacă urmăresc cu privirea o rută trasată pe hartă, nimic nu mă oprește să fac cale-ntoarsă și să caut bifurcațiile drumului. Dar timpul nu este o linie pe care o putem parcurge și reparcurge. Desigur, o dată timpul scurs, avem dreptul să ne reprezentăm momentele sale succesive ca exterioare unele altora, gîndindu-l ca o linie care traversează spațiul; dar va rămîne stabilit că această linie simbolizează nu timpul care tocmai trece, ci timpul deja trecut. Și exact acest lucru îl uită atît apărătorii cît și adversarii liberului arbitru – primii, cînd îl afirmă, și ceilalți cînd contestă posibilitatea de a reacționa altfel decît am reacționat. Raționamentul primilor este următorul: „Calea nu este încă trasată, deci o putem apuca în ce direcție dorim”. Dar noi vom răspunde: „Uitați că nu putem vorbi despre drum decît o dată ce acțiunea a fost săvârșită; dar în acest caz, drumul ar fi deja trasat”. Ceilalți spun: „Calea a fost astfel trasată; deci direcția

sa posibilă nu este o direcție oarecare, ci chiar această direcție însăși”. Vom replica: „Înainte ca drumul să fie trasat, nu exista nici direcție posibilă, nici imposibilă, pentru simplul fapt că nu se punea încă problema drumului”. Faceți abstracție de acest simbolism trivial a cărui idee vă obsedează fără voia voastră; veți sesiza că argumentația determiniștilor se prezintă sub următoarea formă puerilă: „Actul o dată săvârșit este săvârșit”; iar adversarii lor răspund: „Actul, înainte de a fi săvârșit, nu era încă săvârșit”. Cu alte cuvinte, problema libertății rămîne neatinsă după această discuție; și faptul este ușor de înțeles pentru că libertatea trebuie căutată într-o anumită nuanță sau într-o calitate a acțiunii înseși, nu într-un raport pe care actul îl întreține cu ceea ce nu este încă sau ce ar fi putut fi. Toată încurcătura vine din aceea că atît unii cît și ceilalți își reprezintă deliberarea sub forma unei oscilații în spațiu cînd, de fapt, ea constă într-un progres dinamic în care eul și motivele însele se află într-o continuă devenire, asemenea unor adevărate ființe vii. Eul, infailibil în constatările sale imediate, se simte și se declară liber; dar imediat ce încearcă să-și explice propria sa libertate, nu mai percepe decît un fel de refracție prin mijlocirea spiritului. De aici, un simbolism de natură mecanicistă, la fel de impropriu atît pentru a susține teza liberului arbitru și a o face comprehensivă, cît și pentru a o respinge.

Dar deterministul nu se lasă învins și propune întrebarea sub o formă nouă: „Să lăsăm la o parte, va spune, acțiunile împlinite; să luăm în discuție doar actele de împlinit. Întrebarea este de a ști dacă am cunoaște de pe acum toate antecedentele viitoare, o inteligență superioară ar putea prezice cu o certitudine absolută decizia care va rezulta”. Sîntem de acord cu cei ce pun problema în acești termeni: ne furnizează astfel ocazia de a formula propria noastră idee cu mai multă rigoare. Dar vom stabili înainte o distincție între cei care consideră că o cunoaștere a antecedentelor ar permite formularea unei concluzii probabile

și cei care vorbesc despre o previziune infailibilă. A spune despre un anumit prieten, în anumite circumstanțe, că va reacționa în mod probabil într-un anumit fel, nu înseamnă atît a prezice conduita viitoare a lui, cît a emite o judecată asupra caracterului său actual, adică, în fond asupra trecutului său. Dacă sentimentele și ideile noastre, într-un cuvînt, caracterul nostru, se modifică neîncetat, este puțin probabil că vom putea observa o schimbare neașteptată; dar și mai puțin probabil este să putem spune despre o persoană cunoscută că anumite acțiuni sînt conforme naturii sale, iar altele – absolut străine. Toți filosofii sînt de acord asupra acestui punct, căci a stabili un raport de analogie sau de nepotrivire între o conduită dată și caracterul actual al unei persoane cunoscute, nu înseamnă a lega viitorul de prezent. Dar deterministul merge mult mai departe: el afirmă faptul contingenței soluției noastre, anume că nu vom cunoaște niciodată toate condițiile problemei; că probabilitatea previziunii crește pe măsură ce ne vor fi furnizate cît mai multe dintre aceste condiții; și că, o cunoaștere perfectă, completă, a tuturor antecedentelor, fără excepție, va genera o previziune cu totul adevărată. Iată deci ipoteza pe care o vom examina.

Pentru a ne fixa mai bine datele problemei să ne imaginăm un personaj chemat să ia o decizie în circumstanțe grave; să-l numim Pierre. Întrebarea este dacă un filosof, Paul, contemporan cu Pierre sau, dacă preferați, cu cîteva secole în urmă, ar fi putut, cunoscînd *toate* condițiile în care acționează Pierre, să prezică alegerea făcută de acesta din urmă cu certitudine.

Există mai multe moduri de a ne reprezenta starea unei persoane într-un moment dat. Încercăm această experiență cînd citim, de exemplu, un roman; dar cu oricîtă minuție ar fi descris autorul sentimentele eroului său, sau chiar dacă i-ar recompune întreaga istorie, deznodămîntul, previzibil sau imprevizibil, va adăuga ceva nou la ideea pe care o avem deja despre personaj: deci nu-l cunoaștem decît imperfect. De fapt, stările profunde

ale sufletului, cele care se traduc prin acte libere, exprimă și rezumă ansamblul întregii noastre istorii trecute; dacă Paul cunoaște toate condițiile în care Pierre reacționează, este posibil să nu-i scape nici un detaliu din viața lui, iar imaginația ar putea reconstrui și chiar retrăi acea istorie. Trebuie însă operată aici o distincție capitală. Când eu însumi trăiesc o anumită stare psihologică, cunosc cu precizie intensitatea și importanța acestei stări în raport cu celelalte, dar nu pentru că aș măsura sau aș compara, ci pentru că intensitatea unui sentiment abisal, de exemplu, nu este altceva decât sentimentul însuși. Dimpotrivă, dacă voi încerca să dau cuiva socoteală de această stare psihologică, nu voi reuși să-l fac să înțeleagă intensitatea decât printr-un semn precis de natură matematică. Va trebui să măsoz importanța sentimentului, să-l compar atît cu cele precedente cît și cu cele următoare și să îi determin locul care îi revine în actul final. Și îl voi declara mai mult sau mai puțin important, după cum actul final se poate explica prin, sau fără, acel sentiment. Din contra, pentru conștiința care percepe această stare internă, nu e nevoie de un astfel de demers comparativ; intensitatea sentimentului îi apare drept o calitate inexprimabilă a stării înseși. Cu alte cuvinte, intensitatea unei stări psihice nu este dată pentru conștiință ca un semn special care ar însoți acea stare, determinîndu-i puterea, asemenea unui exponent algebric; am arătat mai sus că intensitatea exprimă mai curînd nuanța unei stări, culoarea proprie, și că, dacă ne referim la un sentiment, intensitatea acestuia constă în a fi trăit și simțit. Va trebui să distingem deci două modalități de a asimila stările de conștiință ale celuilalt: una dinamică, și care constă în aceea că stările de conștiință le resimțim noi înșine; alta statică, prin care substituim conștiinței acestor stări imaginea sau simbolul lor intelectual, ideea lor. În acest din urmă caz, ne vom imagina, nu vom reproduce respectivele stări; numai că trebuie să adăugăm imaginii stărilor psihice și indicații asupra intensității lor, întrucît ele nu mai reacționează asupra persoanei în interiorul căreia

s-au conturat, iar aceasta din urmă nu mai are ocazia să le dovedească puterea re trăindu-le. Dar indicația privitoare la intensitate va avea în mod necesar un aspect cantitativ: vom constata, de exemplu, că un anumit sentiment este mai puternic decât un altul, că trebuie să-i acordăm mai multă importanță, că a avut de jucat un rol mai amplu. Dar cum am putea ști toate acestea dacă nu am fi cunoscut dinainte istoria ulterioară a persoanei de care ne ocupăm și actele prin care s-a împlinit această multiplicitate de stări sau de înclinații? Deci, pentru ca Paul să-și reprezinte în mod adecvat starea lui Pierre într-un moment oarecare al existenței sale, trebuie să aleagă din două lucruri unul: fie că, asemenea romancierului care știe unde își poartă personajul, Paul cunoaște deja actul final al lui Pierre, și poate astfel adăuga imaginii stările succesive prin care Pierre va trece, indicația valorii lor în raport cu ansamblul întregii lui existențe; – fie se va resemna să treacă el însuși prin aceste stări diverse, dar nu în imaginație, ci în realitate. Prima ipoteză trebuie înlăturată pentru că problema era de a ști precis dacă, date fiind doar antecedentele, Paul va putea prevedea actul final. Iată-ne obligați să ne modificăm ideea pe care o aveam despre Paul; el nu mai este, cum îl gândeam la început, un spectator a cărui privire cercetează viitorul, ci un actor care joacă anticipat rolul lui Pierre. Și remarcăți că nu îl veți putea scuti de nici un detaliu al acestui rol, pentru că și evenimentele cele mai banale își au importanța lor în firul unei existențe și, chiar presupunându-le insignifiante, nu le veți putea judeca astfel decât raportându-le la actul final care, prin ipoteză, este necunoscut. Nu aveți dreptul să reduceți nici măcar o secundă diversele stări de conștiință prin care trece Paul, înaintea lui Pierre. Pentru că efectele aceluiasi sentiment se adaugă și pătrund în toate momentele duratei, iar suma acestor efecte nu va putea fi manifestată dintr-o dată decât dacă am fi cunoscut importanța sentimentului luat în ansamblu, prin raportarea lui la actul final, care se păstrează însă în umbră. Dar dacă Pierre și Paul au trăit, în aceeași

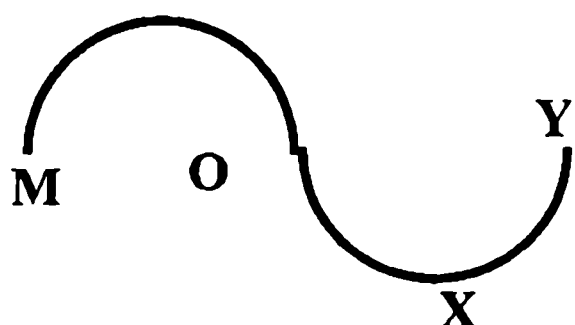
ordine, aceleași sentimente, dacă aceste două suflete au aceeași istorie, cum le veți mai distinge unul de celălalt? Poate prin intermediul corpurilor pe care le locuiesc? În acest caz, sufletele ar diferi permanent prin ceva, pentru că nu și-ar reprezenta același scop în nici unul din momentele devenirii lor. Atunci, poate, prin locul lor în interiorul duratei? În acest caz însă n-ar mai fi asistat la aceleași evenimente; or, prin ipoteză, cele două persoane au un același trecut și un același prezent, avînd deci o aceeași experiență. Trebuie să recunoașteți că, după varianta dumneavoastră, Pierre și Paul sfîrșesc prin a fi una și aceeași persoană, pe care o numiți Pierre cînd acționează, și Paul cînd îi recapitulați devenirea. În măsura în care ați fi completat dinainte suma condițiilor care, o dată cunoscute, v-ar fi permis să preziceți acțiunea viitoare a lui Pierre, ați fi fost cel mai aproape de existența acestui personaj, ați fi avut tendința să retrăiți dinainte în cele mai mici detalii și ați fi ajuns astfel la momentul precis în care acțiunea săvîrșindu-se nu se mai poate pune problema previziunii, ci doar aceea a acțiunii. Și acum orice încercare de a reconstitui un act emanat de voința însăși nu va conduce decît pur și simplu la constatarea faptului săvîrșit.

Este deci lipsită de sens întrebarea dacă fiind dat drept cunoscut ansamblul complet al antecedentelor sale, actul ar putea sau nu fi prevăzut. Pentru că există două moduri de a asimila aceste antecedente, unul dinamic, celălalt static. În primul caz, vom fi purtați, prin tranziții insesizabile, spre o identificare cu persoana de care ne ocupăm, trecînd prin aceeași serie de stări și revenind astfel la momentul în care actul se împlinește; nu se va mai putea deci pune problema prevederii respectivului act. În cel de-al doilea caz, presupunem actul final prin înfățișarea, alături de lămurirea stărilor, a aprecierii cantitative a importanței acestora. Și acum, unii vor constata simplu că actul nu este încă împlinit în momentul în care se va împlini, iar alții că actul, o dată împlinit, este definitiv împlinit. Problema libertății rămîne intactă atît în această discuție, cît și în precedenta.

Aprofundînd în continuare această dublă argumentație, vom regăsi la temeiul ei, cele două iluzii fundamentale ale conștiinței reflexive. Prima constă în a vedea în intensitate o proprietate matematică a stărilor psihologice, și nu calitatea specială, nuanța proprie a acestor stări – cum o defineam la începutul prezentului studiu. A doua iluzie este legată de înlocuirea realității concrete, a progresului dinamic conceput de conștiință, cu simbolul material al acestui progres, ajuns la termenul său final – deci cu simbolul faptului împlinit alături sumei antecedentelor sale. Desigur, o dată consumat actul final, putem distribui tuturor antecedentelor valoarea lor proprie, și ne putem reprezenta fie sub forma unui conflict, fie sub forma unei compuneri de forțe, jocul combinat al acestor diferite elemente. Dar a ne întreba, cunoscînd atît antecedentele, cît și valoarea lor, dacă am putea prevedea actul final, înseamnă a ne învîrți inutil într-un cerc vicios; înseamnă a uita că ne stabilim, cu valoare de antecedent, acțiunea finală care trebuie prevăzută; înseamnă a presupune în mod eronat că imaginea simbolică prin care ne reprezentăm operația terminată a fost schițată prin însăși această operație de-a lungul progresului său, ca pe un aparat de înregistrat.

Vom vedea că și aceste două iluzii implică, la rîndul lor, o a treia, și că întrebarea dacă poate fi sau nu prevăzut actul revine totdeauna la o altă întrebare: timpul, este el oare al spațiului? Ați început prin a juxtapune într-un spațiu ideal stările de conștiință care s-au succedat în sufletul lui Pierre și ați perceput viața acestui personaj sub forma unei traiectorii *MOXY* desenată de un mobil *M* în spațiu. Ați înlăturat apoi, în gînd, partea *OXY* a acestei curbe și v-ați întrebat: dacă ați cunoaște *MO*, n-ați putea determina dinainte curba *OX* pe care mobilul o descrie pornind din punctul *O*. Aceasta este de fapt întrebarea pe care v-o puneți cînd apelați la un filosof, Paul, predecesor al lui Pierre, cerîndu-i să-și reprezinte în imaginație condițiile în care Pierre va reacționa. Reușiți astfel să materializați acele

condiții: faceți din timpul ce va veni o cărare deja conturată pe o cîmpie pe care o puteți contempla de pe înălțimile unui munte,



fără a o fi parcurs și fără a fi obligați vreodată să o parcurgeți. Dar n-ați întârziat să observați că este insuficientă cunoașterea secvenței *MO* de pe curba respectivă, cel puțin pentru că nu vă sînt indicate pozițiile punctelor de pe

această linie, nu numai unele în raport cu celelalte, ci și în raport cu punctele liniei *MOXY* considerată în totalitate; dar ar fi însemnat să pretindeți, prin ipoteză, elementele pe care trebuie să le determinați în concluzie. Atunci, v-ați modificat ipoteza; ați înțeles că timpul nu se cere văzut, ci trăit; ați conchis că, dacă recunoașterea liniei *MO* nu este suficientă, aceasta se datorează faptului că o priviți din exterior, în loc să vă confundați cu punctul *M* care descrie nu numai segmentul *MO*; ci și curba întreagă și să adoptați astfel mișcarea lui. Atunci l-ați identificat pe Paul și Pierre și, firește, Paul este cel care a trasat curba *MOXY* în spațiu, din moment ce, prin ipoteză, Pierre este cel care descrie această linie. Dar astfel nu mai demonstrați că Paul a prevăzut acțiunea lui Pierre, ci pur și simplu că Pierre a reacționat exact cum a reacționat, de vreme ce Paul a devenit Pierre. Este adevărat că reveniți apoi, fără a vă da seama, la prima ipoteză, pentru că permanent, confundați linia *MOXY* care este pe cale de a se contura cu linia *MOXY* trasată – adică timpul cu spațiul. După ce, pentru necesitățile cauzei voastre i-ați identificat pe Paul și Pierre, îl faceți pe Paul să-și reia vechiul său post de observație și atunci el percepe linia *MOXY* ca săvîrșită, completă, ceea ce nu este surprinzător, el fiind de fapt pe cale de a o completa.

Ceea ce face această confuzie firească, ba chiar inevitabilă, este știința, care pare a furniza indiscutabile exemple de

previziuni. Nu determinăm dinainte conjuncția astrelor, eclipsele de soare și de lună și cea mai mare parte a fenomenelor astronomice? Nu cuprinde inteligența umană încă din clipa prezentă, o secvență destul de mare din ceea ce așteaptă de la durata care stă să vină? Desigur, așa stau lucrurile; dar o previziune de acest gen nu se aseamănă deloc cu prevederea unui act voluntar. Mai mult, vom vedea că rațiunile care fac posibilă predicția unui fenomen astronomic sînt chiar cele care ne împiedică să determinăm dinainte un fapt izvorît din activitatea liberă. Viitorul universului material, chiar contemporan cu viitorul unei ființe conștiente, nu prezintă nici o analogie cu cea din urmă.

Pentru a putea atinge îndeaproape această diferență capitală, să presupunem o clipă că un geniu rău, chiar mai puternic decît geniul rău al lui Descartes, ar fi ordonat tuturor mișcărilor universului să devină de două ori mai rapide. Nimic nu se va schimba pentru fenomenele astronomice sau, cel puțin, pentru ecuațiile care ne permit să le prezicem, pentru că în aceste ecuații simbolul t nu desemnează durata ci un raport între durate, un anumit număr de unități temporale sau, în ultimă instanță, un anumit număr de simultaneități. Aceste simultaneități, aceste coincidențe, se vor produce în continuare într-un număr egal; doar intervalele care le separă vor fi diminuate, dar ele nu au nici o valoare pentru acest gen de calcule. Aceste intervale sînt exact durata trăită, cea pe care o percepe conștiința; tot conștiința ne va avertiza destul de repede despre diminuarea zilei în cazul în care, între răsăritul și apusul soarelui, ar dura mai puțin. Fără îndoială, conștiința nu va măsura această diminuare, și poate că nici nu o va observa imediat sub aspectul unei modificări cantitative; dar o va constata, sub o formă sau alta, o scădere în plinătatea naturală a ființei, o modificare în procesul pe care era obișnuită să-l săvîrșească între răsăritul și apusul soarelui.

Or, cînd astronomul prevede, de exemplu, o eclipsă de lună, el nu face decît să exercite, în felul său propriu, puterea pe care am atribuit-o acelui geniu rău. El ordonă timpului să se petreacă de zece, de o sută, de o mie de ori mai repede, și are acest drept atîta timp cît nu modifică nimic în afară de natura intervalelor conștiente; dar acestea, prin ipoteză, nu sînt luate în calcul. De aceea, dintr-o durată psihologică de cîteva secunde, el va putea face o durată astronomică de cîteva ani sau chiar secole: aceasta este de fapt operația pe care o efectuează cînd trasează dinainte traiectoria unui corp celest sau cînd o cuprinde într-o ecuație. De fapt, el se limitează să stabilească o serie de raporturi de poziție între un corp anume și alte corpuri date, o serie de simultaneități și de coincidențe, o serie de relații numerice; cît despre durata propriu-zisă, rămîne în afara calculelor și nu va fi percepută decît de o conștiință capabilă să trăiască intervalele, nu doar să asiste la simultaneitățile succesive. Ne putem imagina chiar o conștiință care ar trăi o viață îndeajuns de lentă și de domoală încît ar putea cuprinde întreaga traiectorie a corpului celest într-o a percepție unică cum ni se întîmplă și nouă cînd vedem conturîndu-se, sub forma unei linii de foc, pozițiile succesive ale unei stele căzătoare. Această conștiință se află în realitate în condițiile în care astronomul se situează imaginar și vede în prezent ceea ce astronomul percepe în viitor. Acesta din urmă poate prevedea un fenomen viitor doar cu condiția de a-l transforma, pînă la un anumit punct, într-unul prezent sau cel puțin să reducă infinit intervalul care ne separă de acel fenomen viitor. Pe scurt, timpul astronomic este un număr și natura unităților acestui număr nu poate fi specificată în calcule; putem considera respectivele unități ca fiind oricît de mici dorim, cu condiția ca aceeași ipoteză să fundamenteze întreaga serie de operații și raporturile succesive de localizare în spațiu să fie astfel păstrate. Vom asista atunci, în imaginație, la fenomenul pe care dorim să-l prevedem; vom ști exact în ce punct din spațiu și după cîte unități de timp se va declanșa; va

fi suficient să redăm unităților natura lor psihologică, pentru a împinge evenimentul în viitor, spunînd că l-am prevăzut cînd, în realitate, l-am văzut.

Aceste unități temporale, care alcătuiesc durata trăită, și de care astronomul poate dispune cum dorește atîta timp cît ele nu au nici o legătură cu știința, sînt exact cele care interesează psihologul, pentru că psihologia se apleacă asupra intervalelor însele, nu asupra extremităților lor. Conștiința pură nu percepe, desigur, timpul, în formă de sumă a unităților duratei. Lăsată la sine, conștiința pură nu are nici un mijloc, nici o rațiune, pentru a măsura timpul; dar un sentiment care va dura, de exemplu, de două ori mai puține zile, nu va mai fi pentru ea un același sentiment; acestei stări de conștiință îi va lipsi multitudinea de impresii sortite s-o îmbogățească și să-i modifice natura. Este adevărat că atîta timp cît impunem sentimentului un anumit nume și îl tratăm asemenea unui lucru, credem că i-am putea diminua la jumătate durata, de exemplu, și tot la jumătate întreg restul istoriei noastre: va fi întotdeauna aceeași existență, dar la scară redusă. Dar atunci uităm că stările de conștiință sînt de fapt progrese, nu lucruri; și dacă le desemnăm, pe fiecare printr-un singur cuvînt, această numire ține de comoditatea limbajului; ele trăiesc și, trăind se modifică neîncetat; și că, prin urmare, nu le-am putea lipsi de vreun moment fără a le sărăci de cîteva impresii, modificîndu-le astfel calitatea. Înțeleg că observăm dintr-o dată, sau în extrem de puțin timp, orbita unei planete, pentru că pozițiile sale succesive – sau rezultatele mișcării sale – sînt singurele care interesează, nu și durata intervalelor egale care le separă. Dar atîta timp cît în joc este un sentiment, acesta nu are un rezultat precis, în afara faptului de a fi fost simțit; și pentru a aprecia adecvat acest rezultat, ar fi trebuit să trecem prin toate fazele respectivului sentiment și să ne instalăm într-o aceeași durată. Chiar dacă sentimentul se traduce în final printr-un demers oarecare de natură determinată, comparabil cu poziția unei planete în spațiu, cunoașterea aceluia act nu ne

va ajuta cîtuși de puțin în aprecierea influenței sentimentului asupra ansamblului unei existențe și chiar această influență este elementul de cunoscut. În realitate, orice previziune este o viziune, iar viziunea se împlinește cînd putem reduce din ce în ce mai mult un interval al timpului viitor, păstrînd raporturile pe care părțile le întrețin între ele – așa cum se întîmplă cu predicțiile astronomice. Dar ce înseamnă de fapt a reduce un interval de timp, dacă nu a goli sau a sărăci stările de conștiință care se succed în acel interval? Și posibilitatea de a vedea în mic o perioadă astronomică nu presupune ea imposibilitatea de a modifica în același mod o serie psihologică, atîta timp cît doar considerînd seria psihologică drept bază invariabilă putem introduce arbitrar o variație a unității duratei în intervalul unei perioade astronomice?

Cînd ne întrebăm, deci, asupra posibilității de a prevedea o acțiune viitoare, identificăm inconștient timpul pus în discuție de științele exacte, și care se reduce la un număr cu durată reală, a cărei cantitate aparentă este de fapt o calitate pe care nu o putem diminua nici măcar cu o secundă, fără a modifica natura faptelor care o alcătuiesc. Această identificare este facilitată de faptul că avem dreptul, într-un număr mare de cazuri, să operăm asupra duratei reale la fel cum procedăm cu timpul astronomic. Astfel, cînd ne rememorăm trecutul, adică o serie de fapte împlinite, prescurtăm întotdeauna fără a altera totuși natura evenimentului de care ne interesăm. Și aceasta pentru că faptul vizat este deja cunoscut și, o dată atins punctul final al *progresului* care alcătuiește chiar existența sa, respectivul fapt psihologic devine un *lucru* pe care ni-l putem reprezenta în mod imediat. Ne situăm în acest caz pe aceleași poziții cu astronomul care cuprinde într-o unică percepție orbita pe care o planetă oarecare o va parcurge într-un număr variabil de ani. Previziunea astronomică trebuie asimilată nu atît cunoașterii anticipate a unui viitor fapt de conștiință, ci amintirii unui trecut fapt de conștiință. Dar atîta timp cît se pune problema

determinării unui fapt viitor de conștiință, oricît de puțin profund ar fi, va trebui să avem în atenție antecedentele, nu în stare statică, sub formă de lucruri, ci în stare dinamică, ca progrese, pentru că doar influența acestora este în joc; dar durata lor nu este altceva decît însăși această influență. De aceea nu se va pune problema comprimării duratei viitoare pentru a ne reprezenta dinainte fragmentele sale; nu putem decît trăi această durată, pe măsură ce se derulează. Pe scurt, în regiunea faptelor psihologice profunde nu există diferență sensibilă între a prevedea, a vedea și a acționa.

Determinismului nu-i mai rămîne decît o singură cale de urmat. Va renunța la a mai invoca posibilitatea de a prevedea de pe pozițiile prezentului un anumit act sau stare viitoare de conștiință și va afirma că toate actele sînt determinate de antecedentele lor psihice sau, cu alte cuvinte, că faptele de conștiință sînt supuse legilor asemenea fenomenelor naturii. Fondul acestei argumentări este de fapt o neluare în considerație a faptelor psihologice concrete în complexitatea lor, datorită poate temerii instinctive de a se afla în fața unor fenomene care desfid orice reprezentare simbolică – adică orice predicție. Va lăsa deci în umbră natura proprie a acestor fenomene și va afirma în schimb că întrucît sînt fenomene, rămîn supuse legii cauzalității. Dar legea respectivă pretinde că orice fenomen este determinat de condițiile sale sau, altfel spus, că aceleași cauze generează aceleași efecte. Va trebui deci fie ca actul să fie indisolubil legat de antecedentele sale psihice, fie ca principiul cauzalității să comporte o de neînțeles excepție.

Această ultimă formă a argumentației deterministe diferă mai puțin decît am putea crede de toate celelalte forme examinate pînă acum. A spune că aceleași cauze interne produc aceleași efecte înseamnă a presupune că aceeași cauză se poate prezenta în mai multe reprize pe scena conștiinței. Însă concepția noastră asupra duratei nu vizează nimic altceva decît să afirme eterogenitatea radicală a faptelor psihologice profunde, și imposibilita-

tea unei asemănări perfecte între două dintre aceste fapte, atîta timp cît ele constituie două momente diferite ale unei istorii. În timp ce obiectul exterior nu poartă în sine semnul timpului trecut și de aceea, în ciuda diversității momentelor, fizicianul se va putea transpune în prezența condițiilor elementare identice, durata este reală pentru conștiința care îi păstrează urma, la acest nivel neputînd fi vorba de condiții identice, întrucît un același moment nu se prezintă de două ori înaintea conștiinței. Degeaba spunem că, dacă nu există o bună asemănare între două stări profunde ale sufletului, analiza va descifra totuși, în intimitatea acestor stări, diferite elemente stabile, susceptibile de a fi puse în comparație. Ar însemna să uităm că elementele psihologice, chiar și cele mai simple, au personalitate și viață proprie, indiferent cît de puțin profunde ar fi. Ele devin neîncetat și, un același sentiment, prin simplul fapt că se repetă, este deja un sentiment nou. Mai mult, nu avem nici un motiv să-i păstrăm vechiul nume, în afară de faptul că ar corespunde aceleiași cauze exterioare sau că s-ar manifesta în afară prin semne analoge. Am comite o adevărată abatere de la principiu deducînd din pretinsa similitudine a celor două stări că aceeași cauză produce același efect. Pe scurt, dacă relațiile cauzale se păstrează și în zona faptelor interne, nu pot în schimb prezenta nici o analogie cu ceea ce numim cauzalitate în natură. Pentru fizician, o aceeași cauză generează întotdeauna același efect; pentru un psiholog care nu se lasă amăgit de analogii aparente, o cauză internă profundă își dă măsura o singură dată, printr-un efect pe care nu-l va mai repeta. Dacă vom spune acum că respectivul efect este indispensabil legat de cauză, afirmația ar avea o dublă semnificație posibilă: fie că am fi putut prezice acțiunea viitoare, antecedentele fiind considerate drept cunoscute; fie că, acțiunea o dată împlinită, oricare altă acțiune va apărea, în condițiile date, drept imposibilă. Dar am constatat deja că aceste două enunțuri sînt lipsite de sens, presupunînd ele însele o concepție eronată asupra duratei.

Totuși nu credem că ar fi inutilă o mai amănunțită analiză a acestei ultime forme a raționamentului determinist, vizînd în demersul nostru luminarea sensurilor termenilor *cauzalitate* și *determinare*. Degeaba spunem că nu se poate pune problema previziunii unei acțiuni viitoare în felul predicțiunii unui fenomen astronomic, nici că nu se poate întemeiat afirma că, o dată acțiunea împlinită, orice alta ar fi fost imposibilă. În zadar am adăuga că principiul determinării universale își pierde orice semnificație în lumea internă a faptelor de conștiință, fie el chiar în forma: „aceleași cauze produc aceleași efecte”. Determinismul va ceda, poate, în fața evidenței fiecăruia dintre aceste trei puncte ale argumentației noastre și va recunoaște că, în lumea psihologică, nu putem atribui cuvîntului *determinism* nici unul dintre aceste trei sensuri; dar, fără îndoială, va eșua cînd va încerca să descopere cel de-al patrulea sens al termenului. Cu toate acestea, e sigur că nu va înceta să repete că actul e indisolubil legat de antecedentele sale. Ne aflăm în fața unei iluzii atît de adînc înrădăcinate, a unei prejudecăți atît de tenace, încît nu ne-am putea impune argumentația fără a deconstrui mai întîi chiar temeiul determinismului și anume principiul cauzalității. Analizînd conceptul de cauză, vom scoate în evidență echivocitatea sa intimă și, fără a defini prin acest demers libertatea însăși, vom depăși poate ideea pur negativă de pînă acum asupra acestei din urmă probleme.

Percepem fenomene fizice care se supun unei legi. Aceasta înseamnă că: 1. fenomenele *a, b, c*, percepute anterior sînt susceptibile să se producă din nou sub aceeași formă; 2. un anumit fenomen *P*, apărut datorită condițiilor *a, b, c*, și doar în aceste condiții, nu va întîrzia să reapară în momentul în care vor fi date din nou exact aceleași condiții. Dacă principiul cauzalității nu ne spune nimic în plus, cum pretind empiriștii, vom fi de acord cu ei în ceea ce privește originea empirică a principiului; dar acest fapt nu constituie un argument întemeiat împotriva libertății umane. Va rămîne stabilit că antecedentele

determinate generează consecințe determinate *în toate* situațiile în care constatăm experimental această regularitate. Iar întrebarea este în ce măsură determinarea apare sau nu în sfera conștiinței, aceasta fiind de fapt toată problema libertății. Să admitem un moment că principiul cauzalității rezumă doar succesiunile uniforme și necondiționate observate în trecut; dar cu ce drept îl aplicați atunci faptelor profunde de conștiință, în interiorul cărora nu am distins încă succesiunea regulată sau nu am reușit să o prevedem? Și cum vă întemeiați pe acest principiu pentru a construi determinismul faptelor interne dacă, după părerea voastră, determinismul faptelor observate este unicul fundament al principiului însuși? De fapt, când empiriștii valorizează principiul cauzalității împotriva libertății umane, ei consideră cuvântul *cauză* într-o nouă accepție, care este de altfel proprie simțului comun.

A constata succesiunea regulată a două fenomene înseamnă a recunoaște că, primul fenomen fiind dat, următorul este deja perceput. Această legătură pur subiectivă între cele două reprezentări nu îi este însă suficientă simțului comun. Se crede în plus că, întrucât ideea celui de-al doilea fenomen este deja implicată în ideea primului, trebuie ca al doilea fenomen însuși să existe obiectiv, într-o formă sau alta, în interiorul primului fenomen. Simțul comun trebuia să ajungă la această concluzie atîta timp cît distincția precisă între legătura obiectivă între fenomene și asocierea subiectivă între ideile lor presupune deja un grad destul de ridicat de cultură filosofică. Simțul comun va trece, fără să-și dea seama, de la primul la al doilea tip de legătură, și își va reprezenta relația cauzală drept un fel de pre-formare a fenomenului viitor în condițiile sale actuale. Or, pre-formarea poate fi înțeleasă în două sensuri diferite; cu această ambiguitate începe paradoxul.

Matematicile ne furnizează și ele imaginea unei pre-formări de acest gen. Aceeași mișcare prin care se trasează o circumferință într-un plan cuprinde toate proprietățile figurii

respective. În acest sens, un număr indefinit de teoreme preexistă în definiție, deși pentru matematicianul care le va deduce ele sînt destinate unei derulări în durată.

Este adevărat că aici ne situăm la nivelul continuității pure, și pentru că proprietățile geometrice se pot transpune în formă de egalități, putem observa foarte ușor că o primă ecuație, exprimînd proprietatea fundamentală a figurii, se transformă într-o infinită multitudine de ecuații noi, toate virtual conținute în prima. Din contra, fenomenele fizice care se succed și sînt percepute prin simțuri, se disting nu mai puțin prin calitate decît prin cantitate, astfel încît ne va fi dificil să le declarăm echivalente unele altora. Și tocmai pentru că sînt percepute prin simțuri, nimic nu împiedică să se atribuie diferențele calitative ale fenomenelor, impresiilor pe care acestea le produc asupra noastră, presupunîndu-se, în spatele heterogenității senzațiilor, existența unui cîmp fizic omogen. Pe scurt, depozedăm materia de calitățile concrete cu care au înveșmîntat-o simțurile noastre, culoarea, căldura, rezistența, chiar greutatea, regăsindu-ne astfel în prezența întinderii omogene, a spațiului fără corpuri. Nu mai rămîne nici o altă cale de urmat decît decuparea de figuri în spațiu, punerea lor în mișcare după legi matematice alcătuite și explicarea calităților aparente ale materiei prin forma, poziția și mișcarea figurilor geometrice. Or, poziția este dată printr-un sistem de mărimi fixe, iar mișcarea se exprimă printr-o lege – adică printr-o relație constantă între mărimi variabile; dar forma este o imagine și, oricît de transparentă, oricît de aspectuoasă am considera-o, ea constituie încă, atîta timp cît imaginația noastră o percepe oarecum vizual, o calitate concretă, deci ireductibilă a materiei. Va trebui, prin urmare, să facem *tabula rasa* din această imagine și să-i substituim formula abstractă a mișcării care generează figura. Reprezentați-vă relațiile algebrice cuprinzătoare unele în altele, obiectivîndu-se prin chiar faptul acestei cuprinderi și creînd, prin singur efectul complexității lor, realitatea concretă, vizibilă și tangibilă – acestea ar fi

consecințele principiului cauzalității, înțeles în sensul unei pre-formări actuale a viitorului în interiorul prezentului. Savanții timpului nostru n-au împins însă atât de departe abstracțiunea, cu excepția poate a lui Sir William Thomson. Acest fizician ingenios și profund consideră spațiul umplut cu un fluid omogen și incompresibil în care se deplasează turbioni, creîndu-se astfel proprietățile materiei; turbionii sînt elementele constitutive ale corpurilor, atomul devine acum o mișcare și fenomenele fizice sînt reduse la mișcările regulate dintr-un fluid incompresibil. Or, dacă remarcăm că acest fluid este o omogenitate perfectă, că între particulele sale nu există nici un interval vid separator, nici o diferență care să permită o minimă distingere, vom vedea că orice mișcare săvîrșită în interiorul acestui fluid echivalează, de fapt, cu mobilitatea absolută întrucît înainte, în timpul cît și după mișcare, nimic nu se modifică în ansamblul respectiv. Mișcarea pusă în discuție nu este deci o mișcare efectiv realizată, ci o mișcare gîndită; este un raport între raporturi. Admitem, fără a mai judeca aproape, că mișcarea este un fapt de conștiință, că în spațiu există doar simultaneități, furnizîndu-ne astfel instrumentul necesar pentru a calcula raporturile de simultaneitate într-un moment oarecare al duratei noastre. Nicăieri altundeva mecanicismul n-a mers mai departe ca în acest sistem în care forma însăși a elementelor ultime ale materiei a fost redusă la o mișcare. Dar deja și fizica lui Descartes poate fi interpretată într-un sens analog; dacă materia se reduce, cum vrea Descartes, la o întindere omogenă, mișcările părților acestei întinderi pot fi concepute prin legea abstractă care le guvernează sau printr-o ecuație algebrică între mărimi variabile, dar nu se pune problema reprezentării imaginilor sub formă concretă. Vom demonstra că, pe măsură ce progresul explicațiilor mecaniciste va permite dezvoltarea acestei concepții asupra cauzalității și va ușura în consecință atomul de greutatea proprietăților sale sensibile, existența concretă a fenomenelor naturii va tinde să se dizolve în fumul algebric.

Înțeles astfel, raportul de cauzalitate este un raport necesar, în sensul că se apropie indefinit de raportul de identitate, ca o curbă de asimptotă sa. Principiul identității este legea absolută a conștiinței noastre; el afirmă că ceea ce este gândit este gândit în momentul în care este gândit; și ceea ce constituie absoluta necesitate a principiului este aceea că nu leagă trecutul de prezent, ci doar prezentul de prezent. Exprimă încrederea nezdruincinată a conștiinței în sine însăși, în măsura în care aceasta, fidelă rolului său, se limitează la a constata starea actuală aparentă a sufletului. Dar principiul cauzalității, în măsura în care va stabili legătura viitorului cu prezentul, nu va avea niciodată forma unui principiu necesar; pentru că momentele succesive ale timpului real nu sînt solidare între ele și nici un efort logic nu va reuși să demonstreze că ceea ce a fost va fi sau va continua să fie, ca aceleași antecedente vor atrage după ele consecințe identice. Descartes a înțeles atît de bine toate acestea, încît a atribuit grației permanent reînnoite a Provi-denței regularitatea lumii fizice și perpetuarea acelorași efecte; el a construit, într-un anumit sens, o fizică instantanee, aplicabilă unui univers a cărui durată ar fi conținută într-un moment prezent. Și Spinoza dorea ca seria fenomenelor, care pentru noi iau forma succesiunii temporale, să fie echivalentă, în absolut, cu unitatea divină: el presupunea, pe de altă parte, că raportul de cauzalitate aparentă între fenomene este reductibil la un raport de identitate în absolut și, pe de altă parte, că durată indefinită a lucrurilor se dă întreagă într-un moment unic, care este eternitatea. Pe scurt, fie că aprofundăm fizica lui Descartes, metafizica lui Spinoza sau teoriile științifice ale timpurilor actuale, vom găsi pretutindeni aceeași încercare de a stabili un raport de necesitate logică între cauză și efect, și vom observa că această preocupare se traduce printr-o tendință de a transforma raporturile de succesiune în raporturi de inerență, de a anula acțiunea duratei, și de a înlocui cauzalitatea aparentă cu identitatea fundamentală.

Or, dacă dezvoltarea noțiunii de cauzalitate – înțeleasă în sensul unei legături necesare – conduce la concepția spinozistă sau carteziană a naturii, în mod invers, orice raport de determinare necesară, stabilit între fenomene succesive, trebuie să provină din ceea ce percepe sub o formă confuză, în spatele acestor fenomene eterogene, un anume mecanism matematic. Nu pretindem că simțul comun ar avea intuiția teoriilor cinetice ale materiei, și mai puțin, ale unui mecanism de felul celui propus de Spinoza; dar vom vedea că, pe măsură ce efectul pare tot mai necesar legat de cauză, tindem tot mai mult să-l introducem în cauza însăși, la fel cum consecința matematică este conținută în principiu suprimînd astfel acțiunea duratei.

Că astăzi eu nu reacționez la fel ca ieri, sub influența acelorași condiții exterioare, nu este deloc surprinzător, întrucît devin, durez. Dar lucrurile, considerate în afara percepțiilor noastre, nu ne apar ca durînd; și cu cît aprofundăm mai mult această idee, cu atît ni se pare mai absurd să presupunem că o aceeași cauză nu produce astăzi același efect pe care l-a produs ieri. Este adevărat, noi simțim că dacă lucrurile nu durează asemeni nouă, trebuie să existe în ele vreo rațiune incomprehensibilă care face ca fenomenele să ne apară succesiv, nu toate în același timp. Și de aceea noțiunea de cauzalitate, deși indefinit apropiată de aceea de identitate, nu ne va apărea niciodată perfect coincidentă cu aceasta din urmă, cel puțin cît nu percepem clar ideea unui mecanism matematic sau cît vreo metafizică subtilă nu manifestă scrupule îndeajuns de legitime asupra acestui punct. Nu este mai puțin evident că orice credință în determinarea necesară a fenomenelor unele de către celelalte se consolidează în măsura în care considerăm durata o formă subiectivă a conștiinței. Cu alte cuvinte, cu cît tindem să erijăm relația cauzală în raport de determinarea necesară, cu atît vom afirma mai mult că lucrurile nu durează asemeni nouă. Sau cu cît consolidăm mai mult principiul cauzalității, cu atît accentuăm diferența care separă o serie psihologică de o serie fizică.

De unde rezultă în final, oricât de paradoxală ar părea această opinie, că presupunerea unui raport de inerență matematică între fenomene exterioare va trebui să atragă după sine, drept consecință firească, sau cel puțin plauzibilă, credința în libertatea umană. Vom lăsa însă la o parte pentru moment această ultimă consecință; acum am încercat doar să determinăm primul sens al termenului cauzalitate, și apreciem că am demonstrat că pre-formarea viitorului în prezent este ușor de conceput în formă matematică, grație unei anumite concepții despre durată care este, deși nu pare, destul de familiară simțului comun.

Dar există și un alt gen de pre-formare, mai familiar spiritului nostru, a cărui imagine ne este furnizată de către conștiința imediată. Trecem prin stări succesive de conștiință și, cu toate că următoarea stare nu este deloc conținută în precedenta, ne reprezentăm totuși, mai mult sau mai puțin confuz, ideea sa. Realizarea acestei idei nu apare cu titlul de certitudine, ci ca simplă posibilitate. În același timp, între idee și acțiune se interpun intermediari greu sesizabili al căror ansamblu capătă pentru noi o formă *sui-generis* pe care o numim sentimentul efortului. De la idee la efort, de la efort la act, progresul a avut o asemenea continuitate încât n-am putea spune unde se termină ideea și efortul, unde începe actul. Observăm deci că, într-un anumit sens, am putea spune și acum că viitorul era pre-format în prezent; dar va trebui să adăugăm că pre-formarea este extrem de imperfectă întrucât acțiunea viitoare, despre care avem o idee actuală, este concepută ca fiind realizabilă dar nu realizată, și chiar atunci când schițăm efortul necesar pentru a o împlini, simțim că mai avem încă posibilitatea să renunțăm. Dacă ne vom hotărî să acceptăm, în această a doua formă, relația cauzală, vom putea afirma *a priori* că între cauză și efect nu va mai exista un raport de determinare necesară, întrucât efectul nu va mai fi dat în cauză. Efectul rezidă doar în starea de posibil pur, ca reprezentare confuză ce poate să nu fie urmată de acțiunea corespunzătoare. Nu ne va surprinde că această aproximare

este suficientă simțului comun, dacă ne amintim de ușurința cu care copiii și popoarele primitive acceptă ideea unei naturi inconstante, în care capriciile joacă un rol la fel de important ca și necesitatea. Această reprezentare a cauzalității va fi și mai accesibilă inteligenței comune, întrucât ea nu necesită nici un efort de abstractizare ci implică doar o anumită analogie între lumea externă și cea internă, între succesiunea fenomenelor obiective și lumea faptelor de conștiință.

De fapt, a doua concepție asupra raportului între cauză și efect este mai firească decât prima, în măsura în care răspunde imediat necesității unei reprezentări. Nu spuneam că faptul de a căuta fenomenul *B* în interiorul fenomenului *A* care îl precede cu regularitate se datorează obiceiului de a asocia cele două imagini, obișnuință care sfârșește prin a ne da ideea celui de al doilea fenomen învăluită în cea a primului fenomen? Este firesc să purtăm pînă la capăt această obiectivare și să facem din fenomenul *A* o stare psihică în care fenomenul *B* să fie conținut sub formă de reprezentare confuză. Astfel, ne-am limita la a presupune că legătura obiectivă între două fenomene este asemănătoare asociației subiective, care ne-a sugerat ideea primului tip de legătură. Calitățile lucrurilor vor deveni astfel adevărate stări, aproape analoge celor ale eului nostru; vom atribui universului material o personalitate vagă, difuză, de-a lungul spațiului, care, fără a fi în mod precis dotată cu voință conștientă trece de la o stare la alta, în virtutea unui impuls interior, în virtutea unui efort. Astfel a fost hilozoismul antic, ipoteză timidă și chiar contradictorie, care păstra materiei întinderea, atribuindu-i totodată adevărate stări de conștiință și desfășura calitățile materiei de-a lungul întinderii, considerîndu-le în același timp ca stări interne – adică simple. I-a fost dat lui Leibniz să înlăture această contradicție și să demonstreze că, atîta timp cît înțelegem succesiunea calităților sau fenomenelor externe la fel ca succesiunea propriilor noastre idei, trebuie să transformăm aceste calități în stări simple sau percepții, și materia care le suportă

– în monadă neîntinsă, analogă sufletului. De acum stările succesive ale materiei nu vor mai fi percepute din exterior decât în măsura în care sînt propriile noastre stări psihologice; va trebui introdusă ipoteza armoniei prestabilite pentru a explica cum toate aceste stări interne sînt reprezentative unele prin celelalte. Cu această a doua ipoteză ajungem la Leibniz la fel cum, cu prima, ajungem la Spinoza. Atît într-un caz cît și în celălalt, nu facem decât să ducem la extrem sau să formulăm cu ceva mai multă precizie două idei timide și confuze ale simțului comun.

Este evident însă că raportul de cauzalitate, înțeles în a doua manieră, nu antrenează determinarea efectului prin cauză. Și istoria însăși stă mărturie. Observă că hилоzoismul antic, ca o primă dezvoltare a acestei concepții a cauzalității, explică succesiunea regulată a cauzelor și efectelor printr-un adevărat *deus ex machina*: uneori era o necesitate exterioară lucrurilor, planînd deasupra lor, alteori o Rațiune internă, conducîndu-se după reguli destul de asemănătoare celor care dirijează conduita noastră. Percepțiile monadei lui Leibniz nu se necesită dinainte unele pe celelalte; trebuie ca Dumnezeu să le fi ordonat dintru începuturi. Determinismul lui Leibniz nu este legat de concepția sa despre monadă, ci de faptul că el își construiește universul doar cu aceste monade. Pentru că negase orice influență mecanică între substanțe, trebuia în mod necesar să explice corespondența dintre stările acestora. De aici, un determinism care are originea în necesitatea admiterii unei armonii prestabilite, nicidecum în concepția dinamică asupra raportului de cauzalitate. Dar să lăsăm la o parte istoria. Conștiința atestă că ideea abstractă de forță este aceea a unui efort indeterminat, a unui efort care nu s-a împlinit încă în act și în care actul respectiv nu există încă decât în stare de idee. Cu alte cuvinte, concepția dinamică asupra raportului de cauzalitate atribuie lucrurilor o durată analogă duratei noastre, indiferent care i-ar fi natura. A reprezenta în acest mod relația între cauză și efect înseamnă a

presupune că viitorul nu este solidar cu prezentul în lumea exterioară, la fel cum nu este nici pentru conștiința noastră.

Din această analiză rezultă că principiul cauzalității închi-
de în sine două concepții contradictorii asupra duratei, două
imagini nu mai puțin incompatibile ale pre-formării viitorului
în interiorul prezentului. Uneori, ne reprezentăm toate feno-
menele fizice sau psihologice, durînd în același fel, deci durînd
asemenea nouă; viitorul nu va exista în prezent decît sub formă
de idee, iar trecerea de la prezent la viitor va lua aspectul unui
efort care nu întotdeauna atinge realizarea ideii imaginate.
Alteori, dimpotrivă, facem din durată forma proprie stărilor
de conștiință; lucrurile nu mai durează deci asemenea nouă, și
admitem pentru ele o preexistență matematică a viitorului în
prezent. Considerată separat, fiecare dintre aceste ipoteze apără
libertatea umană; pentru că prima va sfîrși prin a introduce
contingența pînă și în fenomenele naturii; iar a doua, prin
atribuirea determinării necesare a fenomenelor fizice faptului
că lucrurile nu durează asemenea nouă, ne învață explicit să
facem din eul care durează o forță liberă. De aceea, orice concep-
ție clară a cauzalității, și care se află într-o bună înțelegere cu
sine conduce, ca o consecință firească, la ideea de libertate
umană. Din fericire, s-a instituționalizat obiceiul de a considera
principiul cauzalității în ambele sensuri simultan, întrucît un
sens ne flatează mai mult imaginația, iar celălalt favorizează
raționamentul matematic. Uneori, ne gîndim mai ales la *succe-
siunea* regulată a fenomenelor fizice și la acel efort intern prin
care unul *devine* celălalt; alteori, ne centrăm atenția asupra
regularității absolute a fenomenelor, și trecem prin grade insesi-
zabile, de la ideea de regularitate la cea de necesitate matematică,
idee care exclude durata, așa cum este considerată ea în prima
variantă. Și nu vedem nici un inconvenient în a tempera aceste
imagini una prin alta și a face să predominie una sau alta după
cum sîntem mai mult sau mai puțin preocupați de interesele
științei. Dar a aplica principiul cauzalității, sub această formă

echivocă, succesiunii faptelor de conștiință, înseamnă a crea, de bună voie și fără nici o rațiune plauzibilă, dificultăți de netrecut. Ideea de forță, care în realitate o exclude pe cea de determinare necesară, se amestecă oarecum cu ideea de necesitate, ca urmare a modului în care întrebuițăm principiul cauzalității în natură. Pe de altă parte, nu cunoaștem forța decît prin mărturia conștiinței, și conștiința nu afirmă și nici măcar nu înțelege determinarea absolută a actelor viitoare; iată deci tot ceea ce ne învață experiența; și dacă rămînem în continuare legați de experiență vom spune că ne simțim liberi, că percepem forța, pe drept sau nu, ca o spontaneitate liberă, iar, pe de altă parte, ideea de forță, transpusă în natură, fiind alăturată pe aceeași cale ideii de necesitate, revine coruptă din această călătorie. Revine impregnată de ideea de necesitate și, în lumina rolului pe care i l-am atribuit în lumea exterioară, vom percepe forța ca determinînd în mod necesar efectele care vor rezulta. Iarăși, aici, iluzia conștiinței are originea în ceea ce ea consideră a fi eul, dar nu în mod direct, ci printr-un fel de refracție de-a lungul formelor pe care le-a împrumutat percepției exterioare și pe care aceasta din urmă nu i le restituie fără a-și păstra oarecum influența asupra lor. S-a petrecut un fel de compromis între ideea de forță și ideea de determinare necesară. Determinarea pur mecanică – a două fenomene exterioare, unul celuilalt, îmbracă o aceeași formă acum ca raportul dinamic între forță și actul emanat din aceasta; în schimb, acest din urmă raport capătă aspectul unei derivații matematice, acțiunea umană rezultînd în mod mecanic, deci necesar, din forța care o produce. Fără îndoială că fuziunea celor două idei diferite, aproape opuse, prezintă avantaje pentru simțul comun, întrucît permite să ne reprezentăm în același mod, și chiar să desemnăm printr-un același cuvînt, atît raportul care se stabilește între două momente ale existenței noastre, cît și relația care leagă între ele momente succesive ale lumii exterioare. Am văzut deja că, deși stările de conștiință cele mai profunde exclud

multiplicitatea numerică, totuși le descompunem în părți exterioare unele celorlalte; cu toate că elementele duratei concrete se întrepătrund, durata se exprimă în întindere prezentă de momente la fel de distincte ca și corpurile risipite în spațiu. Mai poate fi surprinzător că stabilim un raport de analogie între momentele existenței noastre obiectivate și relația obiectivă de cauzalitate și că se operează un schimb, comparabil unui fenomen de endosmoză, între dinamică de efort liber și conceptul matematic de determinare necesară?

Dar disocierea acestor două idei este un fapt împlinit pentru științele naturii. Fizicianul va putea vorbi despre *forțe*, va putea chiar să și reprezinte modul lor de acțiune prin analogie cu un efort intern, dar nu va reuși niciodată să introducă această ipoteză într-o explicație științifică. Chiar acei care, alături de Faraday, înlocuiesc atomii prin puncte dinamice, vor trata în mod matematic centrele și liniile de forță, fără a se preocupa de forța însăși, considerată ca activitate sau efort. Se subînțelege că, în acest caz, raportul de cauzalitate externă este pur matematic și nu prezintă nici o asemănare cu raportul dintre forța psihică și actul pe care îl induce.

Este momentul să adăugăm: raportul de cauzalitate internă este pur dinamic și nu prezintă nici o analogie cu raportul stabilit între două fenomene exterioare care se condiționează. Întrucât acestea din urmă, fiind susceptibile de a se reproduce într-un spațiu omogen, vor intra în alcătuirea unei legi, în timp ce faptele psihologice profunde se prezintă o singură dată în fața conștiinței, fără a se mai reproduce identic apoi. O analiză atentă a fenomenului psihologic ne-a purtat spre sus-menționata concluzie; studiul noțiunilor de cauzalitate și durată, considerate în ele însele, n-a făcut decât să o confirme.

Și acum putem formula propria noastră concepție asupra libertății.

Numim libertate raportul pe care îl întreține eul complet cu actul pe care îl săvârșește. Acest raport este de nedefinit

tocmai pentru că sîntem liberi. Analizăm, în fond, un lucru, nu și un progres; descompunem întinderea, nu și durata. Sau, dacă ne încapățînăm să perseverăm în analiză, transformăm inconștient progresul în lucru și durata în întindere. Prin simpla pretenție de a descompune timpul concret, îi desfășurăm de fapt momentele în spațiul omogen; în locul faptului pe cale de a se împlini, punem faptul săvîrșit; și cum am început astfel să solidificăm oarecum activitatea eului, vedem spontaneitatea transformîndu-se în inerție, și libertatea în necesitate. De aceea, orice definiție a libertății va da dreptate determinismului.

Vom defini actul liber spunînd că acest act, o dată împlinit, n-ar fi putut să nu fie? Dar această aserțiune – ca și aserțiunea contrarie – implică ideea unei echivalențe absolute între durata concretă și simbolul ei spațial; din clipa în care am admis această echivalență, ajungem, prin chiar desfășurarea formulei tocmai enunțate, la cel mai inflexibil determinism.

Vom defini actul liber ca fiind „ceea ce nu putem prezice, chiar cunoscînd dinainte toate condițiile?” Dar a considera toate condițiile ca fiind date înseamnă, în durata concretă, a te plasa în momentul în care actul se va împlini. Sau admitem că materia duratei psihice poate fi reprezentată simbolic dinainte, ceea ce înseamnă, cum spuneam, că tratăm timpul drept un mediu omogen și admitem sub o formă nouă echivalența absolută a duratei și a simbolului ei. Aprofundînd această a doua definiție a duratei, ajungem din nou la determinism.

Vom defini, în fine, actul liber, spunînd că nu este determinat în mod necesar de către cauză? Dar fie că aceste cuvinte își pierd orice semnificație, fie că înțelegem prin ele că aceleași cauze interne nu vor genera întotdeauna aceleași efecte. Admitem deci că antecedentele unui act fizic sînt susceptibile de a se re-produce, că libertatea se desfășoară într-o durată ale cărei momente sînt asemănătoare, că timpul este un mediu omogen, asemenea spațiului. Vom fi astfel purtați spre ideea unei echivalențe între durată și simbolul ei spațial; și, urmărind îndea-

proape definiția dată astfel libertății, vom ajunge încă o dată la determinism. Răspunzînd, vom spune că orice încercare de a ne lămuri în ceea ce privește libertatea revine, fără cea mai mică umbră de îndoială, la următoarea întrebare: „Poate fi timpul reprezentat în mod adecvat prin spațiu?” Iar apoi vom răspunde: „Da, atîta timp cît ne referim la timpul deja trecut; nu, dacă este în joc timpul care tocmai trece. Or, actul liber se produce în timpul care tocmai se scurge, nu în timpul deja trecut. Libertatea este deci un fapt, și anume nu cel mai clar dintre faptele pe care le constatăm. Toate dificultățile problemei, problema însăși au origine în aceea că dorim să găsim duratei aceleași atribute ca și întinderii, că interpretăm o succesiune printr-o simultaneitate, că transpunem ideea de libertate într-un limbaj în care libertatea este în mod evident intraducibilă.

Note

¹ Vezi Lange, *Histoire de matérialisme*, trad. fr., vol. II, partea a II-a

² Hirn, *Recherche expérimentales et analitiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz*, Paris, 1886; vezi mai ales paginile 160-171 și 199-203

³ *Cours de philosophie positive*, tome II, lecția 32

⁴ Hirn, *Théorie mécanique de la chaleur*, Paris, 1868, tome II, p. 267

⁵ Stallo, *La matière et la physique moderne*, Paris, 1884, p. 69

⁶ *La Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 554

⁷ *Ibid*, p. 566

⁸ *Ibid.*, p. 555

⁹ *The Emotion and the Will*, cap. VI

¹⁰ Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme*

¹¹ *La Philosophie de Hamilton*, p. 551

¹² *Ibidem*, p. 554

100

100

100

100

100

CONCLUZII

Pentru a rezuma cele spuse pînă acum, vom renunța pentru moment la terminologia și chiar la doctrina lui Kant, asupra căroră vom reveni ulterior și ne vom situa pe poziția simțului comun. Vom spune că psihologia actuală ne-a părut ca fiind preocupată în special să stabilească faptul că percepem lucrurile prin intermediul anumitor forme împrumutate din propria noastră constituție. Această tendință s-a accentuat din ce în ce mai mult cu începere de la Kant: în timp ce filosoful german făcea o distincție netă între timp și spațiu, între extensiv și intensiv, și, cu terminologia actuală, între conștiință și percepția exterioară, școala empiristă, purtînd analiza prea departe, încearcă să reconstituie extensivul cu intensivul, spațiul cu durata, exterioritatea cu stările interne. Și fizica va completa aici opera psihologiei: ea demonstrează că, dacă dorim să prevedem fenomenele, trebuie să facem *tabula rasa* din impresiile pe care acestea le produc asupra conștiinței și să considerăm senzațiile ca semne ale realității, nicidecum ca realitatea însăși.

Ni s-a părut că în acest punct se poate pune și problema inversă, deși ne-am întrebat dacă stările cele mai aparente ale eului, cele pe care credem că le sesizăm în mod direct, nu sînt, în cea mai mare parte a timpului, percepute de-a lungul anumitor forme împrumutate lumii exterioare care, la rîndul ei, ne

înapoiază astfel ceea ce i-am împrumutat. *A priori*, pare destul de plauzibil ca lucrurile să se petreacă astfel. Pentru că, presupunînd că fenomenele despre care vorbim sînt produse în totalitate de spirit, pare dificil să realizăm o aplicare constantă la obiecte fără ca acestea din urmă să nu exercite o influență asupra respectivelor forme; utilizînd deci formele respective pentru cunoașterea propriei noastre persoane, riscăm să considerăm drept culoare specifică a eului imaginea cadrului în care ne situăm, adică imaginea lumii exterioare. Dar putem merge și mai departe, afirmînd că formele aplicabile lucrurilor nu pot fi în întregime opera noastră; că ele trebuie să rezulte dintr-un compromis între materie și spirit; că noi, dînd mult materiei, primim fără îndoială ceva în schimb; și astfel, dacă vom încerca să reintrăm în posesia eului nostru după o asemenea escapadă în lumea exterioară, nu vom mai avea mîinile libere.

La fel cum noi, pentru a determina raporturile reale între fenomenele fizice, facem abstracție de ceea ce, după felul nostru de a percepe și de a gîndi, repugnă în mod manifest fenomenelor respective, tot astfel psihologia, pentru a contempla eul în puritatea sa originală, a trebuit să elimine sau să corijeze anumite forme care poartă amprenta vizibilă a lumii exterioare. Care sînt aceste forme? Izolate unele de altele și considerate ca tot atîtea unități distincte, stările psihologice se disting ca mai mult sau mai puțin intense. Considerate apoi în multiplicitatea lor, ele se desfășoară în timp, constituind durată. În fine, privite prin prisma raporturilor pe care le stabilesc între ele, și – întrucît o anumită unitate se conservă de-a lungul multiplicității, stările respective par să se determine reciproc. Intensitate, durată, determinare voluntară – iată cele trei idei care trebuiau purificate, debarasîndu-le de tot ceea ce datorau intruziunii lumii sensibile și, pentru a spune totul, de atributul plătit obsesiv ideii de spațiu.

Considerînd prima dintre aceste idei, am observat că faptele psihice, în ele însele, sînt calitate pură sau multiplicitate calitativă și că, pe de altă parte, cauza lor situată în spațiu este cantitate. Într-atît întrucît această calitate devine semnul acestei

cantități și întrucît o presupunem pe aceasta din urmă în spatele primeia, o vom numi intensitate. Intensitatea unei stări simple nu este cantitatea ci semnul ei calitativ. Îi vei găsi originea într-un compromis între calitatea pură, care este faptul de conștiință și pura cantitate – care este în mod necesar spațiul. Or, cînd studiați lucrurile exterioare, renunțați fără nici un scrupul la acest compromis de vreme ce lăsați la o parte forțele însele, presupunînd că ele există, pentru a nu lua în considerare decît efectele măsurabile și întinse. Pentru ce conservați acest concept bastard și cînd analizați faptul de conștiință? Dacă mărimea, în afara voastră, nu este niciodată intensivă, intensitatea, înăuntrul vostru, nu este niciodată mărime. Pentru că nu au înțeles acest fapt, unii filosofi au fost nevoiți să deosebească două specii de cantitate, una extensivă, alta intensivă, fără a reuși niciodată să explice nici punctele comune, nici cum pot fi folosite, pentru lucruri atît de asemănătoare, aceleași cuvinte, *a crește* și *a diminua*. Prin aceasta ei se fac responsabili de exagerările psihologiei; pentru că, recunoscînd senzației, altfel decît metaforic, facultatea de a se amplifica, sîntem invitați prin chiar acest fapt să cercetăm, cu cît se mărește senzația respectivă. Și dacă ea, conștiința, nu măsoară cantitatea intensivă, nu înseamnă în mod necesar că știința n-ar putea să o măsoare indirect, atîta timp cît este o mărime. Sau există deci o formulă psihologică posibilă, sau intensitatea unei stări psihice simple este calitate pură.

Urmărind în continuare conceptul de multiplicitate, am observat că alcătuirea unui număr necesita, mai întîi, intuiția unui mediu omogen, spațiul, în care să se poată ordona termeni distincți unii de ceilalți și, în al doilea rînd, un proces de întrepătrundere și organizare prin care aceste unități să se adauge în mod dinamic și să formeze ceea ce am numit o multiplicitate calitativă. Grație acestei dezvoltări organice, unitățile *se adaugă*, iar datorită prezenței în spațiu, ele se păstrează *distincte*. Numărul sau multiplicitatea distinctă rezultă și el dintr-un compromis. Or, cînd considerăm în ele însele obiectele materiale, renunțăm și la acest compromis, întrucît privim obiectele ca

fiind impenetrabile și divizibile, adică indefinit distincte unele de altele. Trebuia deci să abandonăm acest al doilea compromis și când ne-am analizat pe noi înșine. Dar pentru că nu au săvârșit acest gest de renunțare, asociaționiștii au căzut în greșeli, uneori grosolane, încercînd să reconstituie o stare psihică prin adiția faptelor de conștiință distincte, substituind simbolul eului, eului însuși.

Toate aceste considerații preliminare ne-au permis să abordăm obiectul principal al lucrării noastre, analiza ideilor de durată și de determinare voluntară.

Ce este, înlăuntrul nostru, durată? O multiplicitate calitativă, neasemănătoare numărului; o dezvoltare organică ce nu este totuși o cantitate crescătoare; o eterogenitate pură în interiorul căreia nu există calități distincte. Pe scurt, momentele duratei interne nu-și sînt exterioare unele altora.

Dar ce există, din durată, în afara noastră? Numai prezentul sau, dacă preferăm, simultaneitatea. Lucrurile exterioare se transformă, desigur, dar momentele lor nu se succed decît pentru o conștiință care și le amintește. Observăm în afara noastră, la un moment dat, un ansamblu de poziții simultane: din simultaneitățile anterioare nu se păstrează nimic. A pune durată în spațiu înseamnă, printr-o veritabilă contradicție, a localiza succesiunea în chiar interiorul simultaneității. Nu trebuie deci să spunem că lucrurile exterioare durează ci, mai curînd, că există în ele o inexprimabilă rațiune în virtutea căreia nu le putem considera în momente succesive ale duratei noastre fără a constata că respectivele lucruri s-au modificat. De altfel, această schimbare nu implică succesiunea, cel puțin dacă nu considerăm termenul într-o accepție nouă: am constatat, asupra acestui ultim punct, acordul dintre știință și simțul comun.

Așadar, găsim în conștiință stări care se succed, fără să se distingă, iar în spațiu – simultaneități care se disting, fără a se succeda, în sensul că una dintre ele deja nu mai este când apare următoarea. În afara noastră aflăm exterioritatea reciprocă fără succesiune; înlăuntrul nostru: succesiune fără exterioritate reciprocă.

Și aici intervine compromisul. Considerăm simultaneitățile care alcătuiesc lumea exterioară și care, deși distincte unele de celelalte, se succed de fapt numai pentru noi, ca fiind succesive în ele însele. De aici, ideea de a face lucrurile să dureze asemenea nouă și de a face timpul din spațiu. Dacă astfel conștiința introduce succesiunea în lucrurile exterioare, în mod invers lucrurile însele exteriorizează unele în raport cu altele momentele succesive ale duratei noastre interne. Simultaneitățile fenomenelor fizice, absolut distincte, în sensul că una înțează de a mai fi când se produce următoarea, decupează în secvențe, tot distincte, exterioare unele altora, o viață internă în care succesiunea presupunea întrepătrunderea reciprocă: astfel, balansoarul orologiului împarte în fragmente distincte și desfășoară în lungime tensiunea dinamică și nedivizată a resortului. În acest fel se formează, printr-un adevărat fenomen de endosmoză, ideea mixtă a unui timp măsurabil, care este spațiu ca omogenitate și durată, ca succesiune – adică ideea contradictorie a succesiunii în simultaneitate.

Când știința se ocupă cu studiul aprofundat al lucrurilor exterioare, disociază cele două elemente, durata și întinderea. Credem că am demonstrat că știința nu păstrează din durată decât simultaneitatea și din mișcarea însăși doar poziția mobilului, adică imobilitatea. Disocierea se operează în mod limpede în favoarea spațiului.

A trebuit deci să reluăm disocierea, dar în favoarea duratei, și anume în studiul fenomenelor interne; dar nu am avut în vedere fenomenele interne o dată săvârșite, nici cele separate și desfășurate de inteligența discursivă într-un mediu omogen pentru a ne putea da seama de ele. Am vizat fenomenele interne pe cale de formare, într-atît încît ele constituie, prin întrepătrunderea lor reciprocă, devenirea continuă a unei persoane libere. Durata, redată astfel purității ei originare, va apărea ca o multiplicitate pur calitativă, o eterogenitate absolută a elementelor care se cuprind unele în altele.

Tocmai pentru că a fost omisă această din urmă disociere necesară, unii au ajuns să nege libertatea, iar alții să o defi-

nească și, prin aceasta, involuntar, să o nege din nou. Ne întrebăm dacă actul poate sau nu fi prevăzut, fiindu-ne dat ansamblul condițiilor sale; dar fie că afirmăm posibilitatea predicțiunii, fie că o negăm, admitem totuși că putem concepe totalitatea condițiilor ca dinainte cunoscute; ceea ce înseamnă, așa cum am demonstrat, a trata durata drept un lucru omogen și intensitățile ca mărimi. Sau, mai mult, vom spune că actul este *determinat* de condițiile sale fără a sciza confuzia pe care o facem între cele două sensuri ale termenului *cauzalitate*, reușind să atribuim duratei, în același timp, două forme care se exclud reciproc. Sau, în fine, vom invoca principiul conservării energiei, fără a ne întreba dacă acest principiu este egal aplicabil momentelor lumii exterioare, care se echivalează între ele, și momentelor care se sporesc unele pe celelalte, ale unei ființe în același timp vie și conștientă. Într-un cuvânt, în orice fel am întâmpina libertatea, nu o negăm decât cu condiția de a fi identificat timpul cu spațiul; nu o definim decât cu condiția de a fi solicitat de la spațiu o reprezentare adecvată a timpului; nu discutăm asupra libertății, fie într-un sens fie în celălalt, decât cu condiția de a fi confundat în prealabil succesiunea cu simultaneitatea. Orice fel de determinism va fi respins de experiență, dar orice definiție a libertății va sfârși prin a da dreptate determinismului.

Cercetînd apoi de ce disocierea duratei de întindere, operată atît de firesc de știință în lumea exterioară, necesită un asemenea efort și provoacă o asemenea repulsie, cînd sînt în joc stări interne, am reușit să sesizăm destul de repede motivul. Principalul obiectiv al științei este să prevadă și să măsoare; dar nu prevedem fenomenele fizice decât cu condiția de a presupune că modalitatea duratei lor e diferită de a noastră, și de măsurat, nu măsurăm decât spațiul. Ruptura între calitate și cantitate, între durata reală și pura întindere, s-a produs astfel de la sine. Dar cînd ne raportăm la stări de conștiință, avem tot interesul să întreținem iluzia grație căreia le facem participante la exterioritatea reciprocă a lucrurilor din afara noastră, pentru

ca această distincție, și în același timp această solidificare, ne permite să le dăm nume stabile, în ciuda instabilităților, și distincte – în ciuda întrepătrunderii lor reciproce. Stările de conștiință ne permit astfel să le obiectivăm, să le introducem în fluxul vieții sociale.

Există, în cele din urmă, două euri diferite, dintre care unul va fi un fel de proiecție exterioară a celuilalt, reprezentarea sa spațială și socială. Pe primul îl sesizăm grație reflexiei profunde prin care percepem stările interne ca ființe vii, în neîncetată devenire, ca stări refractare măsurătorilor care se întrepătrund reciproc, și a căror succesiune în durată nu are nimic comun cu juxtapunerea în spațiul omogen. Dar sînt puține momente în care reușim să reintrăm în posesia noastră înșine, și de aceea, sîntem rareori liberi. De obicei, trăim într-o deplină exterioritate cu noi înșine, nu căpătăm din eul real decît fantoma sa decolorată, umbră proiectată de durată pură în spațiul omogen. Existența noastră se desfășoară deci mai mult în spațiu decît în timp; trăim mai curînd pentru lumea exterioară decît pentru noi înșine; preferăm rostirea gîndirii; „sîntem acționați” mai mult decît acționăm noi înșine. A acționa liber înseamnă re-înstăpînire asupra sinelui, înseamnă a re-pune sinele în durată pură.

Eroarea lui Kant a fost aceea de a considera timpul un mediu omogen. Se pare că n-a remarcat că durată reală se compune din momente interioare unele altora și, atîta timp cît durată are forma unui întreg omogen, înseamnă că se exprimă în spațiu. Chiar distincția pe care Kant o stabilește între spațiu și timp este o confuzie între timp și spațiu, între reprezentarea simbolică a eului și eul însuși. El judecă conștiința drept incapabilă să observe faptele psihologice altfel decît prin juxtapunere, uitînd că un mediu în care aceste fapte se juxtapun și se disting unele de altele este, în mod necesar, spațiu, nicidecum durată. Prin aceasta, Kant ajunge să creadă că aceleași stări sînt susceptibile să se re-producă în abisurile conștiinței, asemenea feno-

menelor fizice în spațiu; este, cel puțin, ceea ce el admite implicit când atribuie raportului de cauzalitate un același sens și un același rol, atît în lumea externă cît și în lumea internă. Din acest moment, libertatea devenea un fapt incomprehensibil. Și totuși, printr-o încredere nelimitată, dar inconștientă, în această a percepție internă, căreia se străduiește să-i restrîngă deschiderea, Kant credea cu statornicie în libertate. O va ridica la înălțimea nou-menului și, cum confundase deja durata cu spațiul, face din eul real și liber, care este străin spațiului, un eu la fel de exterior duratei, deci inaccesibil facultății noastre de cunoaștere. Adevărul este însă că noi percepem acest eu ori de cîte ori, printr-un riguros efort de reflecție, ne desprindem privirea de umbra care ne urmărește, pentru a pătrunde în noi înșine. Adevărul este că, deși trăim și acționăm mai ales în mod exterior persoanei noastre reale, mai curînd în spațiu decît în durată, chiar dacă, prin aceasta, dăm dreptate legii cauzalității care înlănțuie aceleași efecte acelorași cauze, putem totuși să ne re-punem de fiecare dată în durata pură ale cărei momente sînt interioare și heterogene unele față de altele, și în care o cauză nu își va putea re-produce efectul de vreme ce ea însăși nu se va reproduce niciodată.

În această confuzie a duratei reale cu simbolul său rezidă, după părerea noastră, atît puterea cît și slăbiciunea kantianismului. Kant imaginează pe de o parte lucrurile în sine, și pe de altă parte un Timp și un Spațiu omogene, de-a lungul cărora se refractă lucrurile în sine; astfel ia naștere atît eul fenomenal, cel perceput de conștiință, cît și obiectele exterioare. Timpul și spațiul nu vor fi deci mai mult înlăuntrul decît în afara noastră; dar distincția însăși între înlăuntru și în afară va fi opera timpului și a spațiului. Această doctrină prezintă avantajul că furnizează un fundament solid gîndirii noastre empirice și ne asigură că fenomenele noastre, ca fenomene, sînt cognoscibile în mod adecvat. Mai mult, am fi putut înălța aceste fenomene în absolut, dispersîndu-ne de recursul la incompreheensibilele lucruri în sine, dacă n-ar fi intervenit rațiunea prac-

tică, revelatoare, a datoriei, pentru a ne avertiza, în felul remi-niscentei platoniciene, că lucrul în sine există, invizibil și prezent. Toată această teorie este dominată de distincția extrem de clară între materia și forma cunoașterii, între omogen și eterogen; această distincție capitală n-ar fi fost făcută niciodată dacă n-am fi considerat și timpul drept o zonă indiferentă față de ceea ce conține.

Dar dacă timpul, așa cum îl sesizează conștiința imediată, ar fi fost, ca și spațiul, un mediu omogen, știința s-ar fi înstăpînit asupra lui ca și asupra spațiului. Or, noi am încercat să arătăm că durata, ca durată, mișcarea, ca mișcare, se sustrag cunoașterii matematice, care nu reține din timp decît simultaneitatea, și din mișcare – imobilitatea. Se pare că atît kantienii cît și adver-sarii lor n-au remarcat următorul lucru: în această pretinsă lume fenomenală, toate raporturile care nu pot fi traduse în simulta-neitate, adică în termeni spațiali, sînt științific incognoscibile.

În al doilea rînd, într-o durată pe care o vom presupune omogenă, aceleași stări se vor putea re-produce, cauzalitatea va implica determinarea necesară, și orice libertate va deveni incomprehensibilă. Într-o asemenea consecință sfîrșește *Critica rațiunii pure*. Dar în loc să conchidă că durata reală este etero-genă, fapt care, luminînd această a doua dificultate, i-ar fi atras atenția și asupra primeia. Kant a preferat să plaseze libertatea în afara timpului și să înalțe o barieră de netrecut între lumea fenomenelor, pe care o livrează în întregime înțelegerii noastre, și lumea lucrurilor în sine, în care se interzice astfel intrarea.

Dar poate că această distincție este prea tranșantă, și, de fapt, bariera este mai ușor de trecut decît se presupune. Căci dacă, din întîmplare, momentele duratei reale, percepute de o conștiință atentă, s-ar întrepătrunde, în loc să se juxtapună, și dacă aceste momente ar forma, prin raportare reciprocă, o eterogenitate, în interiorul căreia ideea de determinare necesară își pierde orice semnificație, atunci eul, sesizat de conștiință, va fi o cauză liberă, ne vom cunoaște în mod absolut pe noi înșine; și, pe de altă parte, tocmai pentru că acest absolut se

amestecă neîncetat cu fenomenele și, impregnându-se de ele, le cuprinde, respectivele fenomene nu vor mai fi chiar atît de accesibile pe cît pretendem, raționamentelor matematice.

Am presupus deci un spațiu omogen și, alături de Kant, am distins acest spațiu de materia care îl umple. Am admis, cu Kant, că spațiul omogen este o formă a sensibilității noastre; și prin aceasta înțelegem pur și simplu că și alte inteligențe, de exemplu, cele animale, percepînd obiectele, nu le vor distinge la fel de limpede, nici unele de celelalte, nici de ele însele. Această intuiție a unui mediu omogen, proprie omului, ne permite să ne exteriorizăm conceptele unele în raport cu altele, ne relevă obiectivitatea lucrurilor; și astfel, printr-o dublă operație – pe de o parte favorizînd limbajul, pe de alta reprezentîndu-ne o lume exterioară bine distinctă de noi, și în percepția căreia comunică toate inteligențele, această intuiție deci, anunță și pregătește viața socială. În prezența acestui spațiu omogen am situat eul așa cum îl percepe o conștiință atentă, un eu viu, ale cărui stări în același timp indistincte și instabile nu se pot disocia fără a-și modifica natura, nici fixa sau exprima fără a risca să cadă în domeniul comun. Nu trebuia să fie mare tentația acestui eu – care distinge atît de clar obiectele exterioare și le reprezintă atît de ușor prin simboluri – de a introduce în interiorul propriei sale existențe o aceeași discriminare, de a substitui întrepătrunderii intime a stărilor sale psihice, multiplicității lor pur calitative, o pluralitate numerică de termeni care se disting, se juxtapun, și se exprimă prin cuvinte? În locul unei durate eterogene, ale cărei momente se întrepătrund, ne vom afla în prezența unui timp omogen, ale cărui momente se ordonează în spațiu. În locul unei vieți interioare, ale cărei faze succesive, fiecare unică în felul său specific, sînt incomensurabile în raport cu limbajul, vom obține un eu realcătuit artificial și stări psihice simple care se atașează și se des-fac asemenea literelor alfabetului cînd alcătuiesc cuvinte. Și aceasta nu va fi doar un mod simbolic de reprezentare, pentru că intuiția imediată și gîndirea discursivă sînt una în realitatea

concretă și același mecanism prin care ne explicăm conduita va sfîrși prin a o guverna. Stările psihice, desprinzîndu-se atunci unele de altele, se vor solidifica. Între ideile astfel cristalizate și mișcările exterioare, se vor forma asociații stabile; și puțin cîte puțin, conștiința, imitînd procesul prin care materia nervoasă obține afecțiunile reflexe, automatismul va acoperi libertatea¹. În exact acest punct apar asociaționiștii și determiniștii pe de o parte, kantienii pe de alta. Cum ei nu consideră viața noastră conștientă decît sub aspectul său cel mai comun, vor percepe stări bine separate capabile de a se re-produce în timp asemenea fenomenelor fizice, stări cărora li se poate aplica legea determinării cauzale în același sens în care se aplică fenomenelor naturii. Cum, pe de altă parte, mediul în care se juxtapun stările psihice prezintă părți exterioare unele altora sau aceleași fapte par susceptibile de a se re-produce, ei nu ezită să transforme timpul într-un mediu omogen și să îl trateze ca spațiu. Din acest punct, diferența dintre durată și întindere, între succesiune și simultaneitate, este abolită. Nu mai rămîne decît să proscriem libertatea, sau dacă totuși o respectăm dintr-un scrupul moral, să o conducem cu multe menajamente în domeniul atemporal al lucrurilor în sine, al cărui prag misterios conștiința noastră nu îl poate păși. Dar, după părerea noastră, există și o a treia cale: va trebui să ne raportăm prin gîndire la acele momente ale existenței noastre cînd am optat pentru vreo decizie gravă, momente unice în felul lor, care nu se vor repeta, la fel cum pentru un popor nu vor reveni niciodată etapele petrecute ale istoriei sale. Vom vedea că, deși aceste stări trecute nu vor putea fi adecvat traduse prin cuvinte, și nu se vor putea reconstitui artificial printr-o juxtapunere de stări simple, ele reprezintă totuși, în unitatea lor dinamică și multiplicitatea lor pur calitativă, fazele duratei noastre reale și concrete, ale duratei eterogene, ale duratei vii. Vom vedea că actul nostru ne-a părut liber pentru că raportarea acestuia la starea care l-a generat ar putea fi expimată printr-o lege, acea stare psihică fiind unică în felul ei, și niciodată nu se va mai reproduce.

Vom observa, în fine, că ideea însăși de determinare necesară își pierde aici orice semnificație, că nu se poate pune nici problema prevederii actului înaintea împlinirii lui, nici nu se poate raționa pe marginea posibilității acțiunii contrare o dată actul împlinit, pentru că a considera drept cunoscute toate condițiile înseamnă, în durata concretă, a te situa în chiar momentul actului, nu a-l prevedea. Dar vom înțelege acum și de ce unii se cred obligați să nege libertatea iar alții să o definească. Pentru că trecem prin grade insesizabile de la durata concretă, ale cărei elemente se întrepătrund, la durata simbolică, ale cărei momente se juxtapun, în consecință, de la activitatea liberă, la automatismul conștient. Pentru că, deși sîntem liberi ori de cîte ori ne redăm pe noi nouă înșine, ni se întîmplă rareori să voim această libertate. În fine, pentru că, în cazul în care acțiunea este liber săvîrșită, nu o putem pune în raționamente fără a desfășura condițiile acțiunii respective exteriorizîndu-se unele față de celelalte, deci în spațiu, nu în durată pură. Problema libertății s-a născut dintr-o neînțelegere; ea a fost pentru moderni ceea ce au fost, pentru cei vechi, sofisme școlii din Elea; și, asemenea acestor sofisme, ea are originea în aceeași iluzie conform căreia confundăm succesiunea cu simultaneitatea, durata cu întinderea, calitatea cu cantitatea.

Note

¹ Renouvier a vorbit deja despre aceste acte voluntare comparabile mișcărilor reflexe, și a restrîns libertatea la momentele de criză. Dar se pare că Renouvier nu a observat că procesul activității noastre libere se continuă oarecum fără voia noastră, în toate momentele duratei, în profunzimile obscure ale conștiinței, că aici se originează însuși sentimentul duratei și că fără această durată eterogenă și indistinctă în care evoluează eul, nu va exista criză morală. Studiul, chiar aprofundat, al unei acțiuni libere date, nu va rezolva problema libertății. Trebuie avută în vedere întreaga serie a stărilor eterogene de conștiință. Cu alte cuvinte, cheia problemei trebuie căutată într-o atentă analiză a ideii de durată.

Tabla de materii

Studiu introductiv	5
Cuvînt înainte	27
 Capitolul I	
Despre intensitatea stărilor psihologice .	29
Capitolul II	
Despre multiplicitatea stărilor de conștiință	79
Capitolul III	
Despre organizarea stărilor de conștiință.	
Libertatea	123
Concluzii .	179

În colecția
ESEURI DE IERI ȘI DE AZI
au mai apărut:

1. Luca Pițu, *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov, *Povestire despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu, *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson, *Teoria râsului*
5. Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*
6. Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ștefan Afloroaei, *Întâmplare și destin*
8. Léon Bloy, *Salvarea prin evrei*
9. Vasile Lovinescu, *Incantația singelui*
10. Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*
30. Thomas Carlyle, *Cultul Eroilor*
31. Luca Pițu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, ed. a II-a
32. Hermann Keyserling, *Jurnalul de călătorie al unui filosof*
33. Otto Rank, *Dublul. Don Juan*
34. Remy de Gourmont, *Fizica dragostei*
35. Gheorghe Grigurcu, *Imposibila neutralitate*
36. Adela Hagi, *Romanul poetic-filosofic*
37. Thomas Carlyle, *Semnele timpului*
38. Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentației*, ediția a doua
39. Henri Bergson, *Introducere în metafizică*
40. Luca Pițu, *Breviarul nebuniilor curente*
41. Henri Bergson, *Evoluția creatoare*
42. Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*
43. Hermann Keyserling, *Jurnalul de călătorie al unui filosof*,
vol. II

În pregătire:

Henri Bergson, *Teoria râsului*, ed. a II-a

Format 1/16 (54 x 84).

Bun de tipar: 1998 • Apărut: 1998



Tiparul executat la Imprimeria Institutului European
pentru Cooperare Cultural-Științifică Iași •
Str. Cronicar Mustea nr. 17 • C.P. 161 • Cod 6600 •
Tel. Difuzare 032/233731 • Fax: 032/230197

Am ales spre analiză una din problemele comune metafizicii și psihologiei: problema libertății. Am încercat să arătăm că orice dispută între determiniști și adversarii acestora are ca temei confuzia prealabilă între durată și întindere, între succesiune și simultaneitate, între cantitate și calitate. Înlăturînd confuzia, vor dispărea de la sine obiecțiile ridicate împotriva libertății, a definițiilor pe care le propune și, într-un anumit sens, împotriva libertății ca atare.

Pentru Henri Bergson, cheia universului constă în înfruntarea perpetuă a două direcții opuse: materia care coboară și viața care se înalță - un formidabil impuls vital aceasta din urmă, dată o dată pentru totdeauna, aspirînd să-și croiască drum prin materie și învățînd să se folosească de materie prin capacitatea sa de a se organiza.

Bertrand Russell



INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-611-007-9

Pe copertă: Liubov Popova, *Forța spațiului*, 1889

PREȚ: 14200 lei preț de livrare
284 lei T.L.
14484 lei TOTAL